

INNI OMERICI

A CURA
DI FILIPPO CÀSSOLA



FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Per uno strano mutamento del gusto, il lettore moderno ha quasi dimenticato che « Omero » non è soltanto l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ma dei meravigliosi *Inni*, che nutrono l'immaginazione dei poeti e dei pittori nel Rinascimento e nel Barocco. Non sappiamo quando siano stati composti. Sappiamo soltanto che corporazioni di poeti – in primo luogo quella degli Omeridi – li andarono recitando per secoli in Asia Minore, e in Grecia, per rallegrare le feste dove si radunavano i greci e soprattutto gli Ioni « dalle lunghe tuniche ». Probabilmente nel quarto secolo, qualcuno mise insieme la raccolta che noi possediamo. Gli *Inni* comprendono alcune tra le pagine più belle della letteratura greca. Nessuno potrà dimenticare quel capolavoro di poesia patetica che è l'*Inno a Demetra*: la dea silenziosa, che erra piena di dolore attraverso il mondo, cercando invano la figlia rapita, e siede lungo la strada, col capo velato, simile a una vecchia carica di anni. O il sublime slancio lirico dell'*Inno ad Apollo*, quando per nove giorni e nove notti Leto conosce i dolori del parto, cinge una palma con le braccia, punta le ginocchia nell'erba tenera, e finalmente balza alla vita il più tremendo e luminoso fra tutti gli dei. O l'eleganza ironica con la quale viene rappresentato Ermete, l'ultimo, il più molteplice e versatile tra gli dei, dalla mente intricata, ambigua ed equivoca come quella di Ulisse: capace di inventare il fuoco e la cetra, il furto e l'inganno, la beffa volgare e la poesia che diffonde il desiderio d'amore e il sortilegio del sonno. Da questa raccolta di trentatré inni, più ancora che dall'*Iliade* e dall'*Odissea*, deriva la maggior parte delle nostre conoscenze letterarie sulla mitologia greca. L'ampio commento di Filippo Càssola disegna le diverse figure divine: ne segue ogni aspetto e metamorfosi: ricostruisce origini, istituzioni, riti, credenze, « misteri », oracoli; tanto da costituire la migliore introduzione, che un lettore di oggi possa desiderare, alla storia religiosa della Grecia antica.

Filippo Càssola è professore di storia greca e romana all'Università di Trieste. Ha scritto: *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957; *I gruppi politici romani nel III secolo a. C.*, Trieste 1962; saggi sulle riforme di Solone e sulle lotte politiche nel secondo secolo dell'Impero. Ha curato un'edizione di Erodiano.

In sopracoperta:
Ade e Persefone in trono (particolare)
(da Locri, V secolo)
Napoli, Museo Nazionale

SCRITTORI GRECI E LATINI

INNI OMERICI

a cura
di Filippo Càssola

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

© *Fondazione Lorenzo Valla 1975*
I edizione marzo 1975

Grafica di Elio Uberti e Vittorio Merico

INTRODUZIONE GENERALE

1. *L'inno*. I componimenti tramandati sotto il titolo *Inni di Omero* ('Ομήρου ὕμνοι) hanno ben poche caratteristiche comuni: sono scritti in esametri, nel dialetto dell'epopea omerica, e sono dedicati a divinità. Sotto molti altri aspetti, esistono differenze piuttosto notevoli. Alcuni inni contengono, dopo un esordio che annuncia il tema del canto e celebra le qualità del dio o della dea, una sezione narrativa più o meno ampia (da varie decine a varie centinaia di versi); segue una formula di congedo. Altri invece sono costituiti solo dall'esordio e dal congedo, o addirittura solo dall'esordio (XII). Talora la chiusa contiene una brevissima preghiera, ma questa può essere implicita (per esempio, ridotta alla formula ἔλαμαι δέ σ' ἀοιδῇ, «ti rendo propizio col canto»), e non di rado manca: è noto del resto che gl'inni omerici non erano recitati durante cerimonie culturali, bensì durante i festeggiamenti che accompagnavano queste cerimonie. Per contro, si può dire che gl'inni ad Ares (VIII) e ad Estia (XXIV, XXIX) siano essenzialmente preghiere. Spesso, ma non sempre, le ultime parole promettono « un altro canto ».

La scelta del titolo *Inni* da parte dell'ignoto grammatico che compilò la raccolta è giustificata (oltre che dall'uso dei dotti antichi nelle loro citazioni) dal fatto che i poeti stessi, per tre volte, sostituiscono l'abituale congedo « mi ricorderò di un altro canto (ἀοιδή) » con la formula « passerò a un altro inno » (V 293, IX 9, XVIII 11); e negli esordi si alternano i verbi αἰδεῖν, cantare, e ὑμνεῖν, fare oggetto d'inno (come più tardi negl'*Inni* di Callimaco: cfr. *Iov.* 1, *Del.* 1 con *Dian.* 2).

Sull'etimologia di ὕμνος sono state proposte varie ipotesi. Alcuni pensano a un rapporto col vedico *sumná-*, che significa

« benevolenza », e anche « omaggio, preghiera ». Altri collegano il termine a *ὑφαίνειν*, « tessere »: si cita a questo proposito l'immagine bacchilidea *ὑφάντας ὕμνους*, « tessendo gl'inni » (inno V 9-10; cfr. anche *Il.* III 212, e Callimaco, fr. 26,5 Pfeiffer). Altri infine avvicinano *ὕμνος* a *ὑμήν*, « membrana », « legamento »; e questa sembra l'opinione più attendibile. Si noti che le due ultime etimologie danno significati sostanzialmente analoghi: « tessuto (di versi) » e « connessione, serie (di versi) ».

Il significato primitivo si riconosce ancora in frasi come *δοιδῆς ὕμνος*, « inno (fatto) di canto » (*Od.* VIII 429)¹; *ἐν νεαποῖς ὕμνοις ῥάψαντες δοιδῆν*, « cucendo il canto in nuovi inni » ([Esiodo], fr. 357 Merkelbach-West).

Era inevitabile peraltro che tanto il sostantivo quanto il verbo fossero sentiti ben presto come sinonimi di « canto » e di « cantare », sia in generale, sia in una vasta gamma di significati specifici, spesso chiariti solo dal contesto: canto culturale (per esempio in Erodoto, IV 35); preghiera (Platone, *Leg.* III 700 b); canto conviviale sacro (Senofane, fr. 1,13-6 Diels-Kranz), e profano (Anacreonte, fr. 11 b, 5 Page; Euripide, *Medea* 192-4); poesia erotica (Teognide, v. 993) e bucolica (Teocrito, 1, 61; *Epigramma* 2); lamentazione (Aristofane, *Aves* 210).

Come si vede, non esiste alcuna specializzazione del termine per quanto riguarda la forma metrica. Senza dubbio, il senso di « poesia lirica » (soprattutto corale) è molto antico: il sostantivo e il verbo sono usati dai poeti della nostra silloge (inno III 158-60, 190-1; XIX 27; XXVII 19) e da Esiodo (*Theog.* 44-52) per i cori delle fanciulle delie, delle Muse e delle Ninfe; da Alcmane (fr. 27 Page), Alceo (fr. 308 Lobel-Page), Saffo (fr. 44,34 Lobel-Page) per la propria opera.² Tuttavia, non può trascurarsi il fatto che i due passi già citati in cui « inno » conserva il suo significato originario si riferiscono alla poesia epica. La formula conclusiva di tre inni omerici « passerò a un altro inno » qualifica non solo il carme in esametri che precede, ma anche quello che seguirà; e ciò

¹ Si noti che in alcuni codici dell'inno IV 451, invece di *οἶμος δοιδῆς*, che è la lezione più accreditata, si ha *ὕμνος δοιδῆς*; queste parole ritornano in Nonno, XVII 374.

² Se nel fr. 27 di Alcmane anziché *ὕμνω* si legge *ὕμνον* (ved. l'apparato del Page), il passo acquista un altro significato: cioè « O Musa, aggiungi (alle mie parole) l'inno e la danza ». In tal caso, inno si dovrebbe interpretare « musica ».

che segue un inno omerico, secondo la maggioranza dei critici, è una rapsodia epica. Tanto ὕμνος quanto ὕμνεῖν sono usati da Esiodo a proposito della propria opera (*Op.* 662; *Theog.* 33) e degli aedi in generale (*Theog.* 11-101); il verbo ritorna in Erodoto per i poemi omerici (V 67). Non del tutto privo d'interesse è il fatto che un poeta di età ellenistica chiami Omero κολίρανος ὕμνων («sovrano degl'inni»), un altro gli attribuisca «lo scettro degl'inni»¹; essi non intendevano certo alludere ai componimenti della nostra silloge, che erano poco letti e poco apprezzati, bensì all'*Iliade* e all'*Odissea*.

Talora si attribuisce al termine un senso specializzato in rapporto al tema: Platone distingue «inni per gli dei, encomi per gli uomini egregi» (*Resp.* X 607 a; cfr. *Leg.* VII 801 e; Aristotele, *Poet.* 1448 b 26-7, ecc.). Ma questa limitazione non ha fondamento, né per l'epopea, né per la lirica. L'inno di Demodoco ha come oggetto la guerra di Troia (*Od.* VIII 429, 489-95); l'aedo di Esiodo «canta (ὕμνήσῃ) le glorie degli uomini antichi, e gli dei beati che abitano l'Olimpo» (*Theog.* 99-101; cfr. Teocrito, 16, 1-4 e 50); il componimento di Teocrito in lode di Tolemeo II Filadelfo è intitolato encomio nei codici, ma per il suo autore è un inno (17, 1-8). E per quanto riguarda la lirica corale, nel nostro inno III le fanciulle delie, dopo aver cantato gli dei, «intonano un inno, ricordando gli uomini e le donne del tempo antico» (vv. 160-1); più oltre le Muse «cantano (ὕμνευσιν) i doni immortali degli dei e le sofferenze degli uomini» (vv. 190-3; cfr. Esiodo, *Theog.* 44-52). La seconda *Olimpica* di Pindaro comincia con le parole: «O inni, signori della cetra, quale dio, quale eroe, quale uomo canteremo (κελαδήσομεν)?»; nella decima *Pitica* (vv. 21-2) il vincitore negli agoni è definito ὕμνητός, «degno di inni»; tanto il poeta tebano quanto Bacchilide chiamano più volte inni i propri epinici; e in un passo di quei carmi pindarici cui la tradizione ha riservato il titolo *Inni* il poeta elenca, fra i temi che potrebbe trattare, Cadmo e «la stirpe degli uomini Sparti» (fr. 29 Snell). Con ragione dunque i grammatici antichi considerano generico questo termine, in rapporto agli altri di prosodio, peana, encomio, ecc.²

¹ *Anthologia Palatina* VII 213; 409. Gli autori dei due epigrammi sono un Archia e un Antipatro, difficili da identificare perché ognuno dei due ha degli omonimi.

² Cfr. Didimo, nell'*Etymologicum Magnum*, s.v. ὕμνος, p. 777, 1-10; Proclo, *Chrestomathia*, par. 39 Severyns (in contraddizione col par. 34).

In conclusione, si possono formulare due ipotesi: i componimenti della nostra silloge sono stati chiamati inni da qualcuno che accettava la definizione convenzionale di « carmi in onore degli dei » (ma, si noti, non necessariamente cultuali); ovvero, da qualcuno che ricordava il primordiale significato di « carmi epici », ancora noto, come si è detto, in età ellenistica. È chiaro che in questo secondo caso l'aggiunta « di Omero » non sarebbe stata affatto indispensabile per sottolineare il carattere epico del metro, della lingua e dello stile; chi l'ha voluta, intendeva sostenere l'attribuzione dell'opera all'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

Mi sembra pertanto di non poter seguire gli studiosi che, come il Bergk e il Pasquali, definiscono l'inno « poesia culturale e cantata », e giudicano il titolo improprio per i nostri componimenti, senza dubbio non destinati né al culto né al canto. Piuttosto, si tratta di un titolo troppo generico: tale cioè da non illuminarci sul carattere peculiare della raccolta. Da questo punto di vista, si deve condividere la preferenza dei due studiosi per il termine « proemi ».

2. *Il proemio.* *Prooimion* è ciò che precede la ὁμή; o, come alcuni preferiscono, la prima parte della ὁμή. Questa parola, che significa « legame, traccia », è usata tre volte dal poeta dell'*Odissea* nel senso di « racconto epico » (VIII 74, 481; XXII 347); cioè, come spiega il Pagliaro, « composizione poetica intorno a una traccia ». Anche ὁμός, « striscia », quindi « via, sentiero », è usato in metafore come ὁμός ἀοιδῆς, « la via del canto » (inno IV 451). Il proemio è dunque un canto introduttivo alla poesia epica¹.

Anche il termine proemio, come inno, fu inteso in vari significati. Da una parte, venne riferito alle introduzioni di qualunque opera poetica (per esempio, il *nomos* citaredico), anzi, di qualunque opera letteraria, anche in prosa: per tutto ciò basti citare Platone, *Leg.* IV 722 d-723 a, e Aristotele, *Rhet.* III 14. Va notata l'ambiguità per cui *prooimion* indica sia una introduzione, anche amplissima, come, nel passo platonico, i primi quattro libri delle *Leggi*, sia un semplice esor-

¹ Sul rapporto fra *prooimion* e *oime* già gli antichi avevano idee chiare: cfr. Quintiliano, IV 1,1-2; Esichio e l'*Etymologicum Magnum*, s.v. ὁμός.

dio, ridotto alla « proposizione », cioè all'annuncio del tema.

D'altra parte, proemio finì col diventare sinonimo di componimento poetico in genere: proprio come oggi « preludio » può indicare un brano musicale fine a sé stesso. Già Stesicoro (fr. 64 Page) parafrasando la nota formula degli inni omerici, diceva « passerò a un altro proemio »; Callimaco (fr. 544 Pfeiffer) chiama proemio un ditirambo di Archiloco, Pausania (X 8, 10) un peana di Alceo¹.

Tutti questi significati si alternano in vari passi di Pindaro. Nella settima *Pitica* (vv. 1-4), le parole « Atene è il più bel proemio per gettare le basi di un'ode... » alludono, com'è chiaro, all'esordio. Quando invece leggiamo (*Pyth.* 1, 4) ἀγγισχωρῶν προοιμιῶν ἀμβολάς, « l'inizio dei proemi che guidano i cori », è altrettanto chiaro che ἀμβολά (in attico, ἀναβολή) è la parte, l'esordio, rispetto al proemio che è il tutto, l'ode. Infine, coi versi « donde gli Omeridi, aedi di canti cuciti insieme, il più delle volte cominciano: dal proemio in onore di Zeus, così anche quest'uomo ha ottenuto l'avvio delle vittorie nei sacri agon, prima che in ogni altro luogo, presso il bosco sacro di Zeus Nemeo » (*Nem.* 2, 1-5), il poeta ricorda il proemio epico in senso stretto: la prima rapsodia della serie, paragonata alla vittoria che sarà anch'essa la prima di una serie. È escluso che Pindaro pensi qui agli esordi dei canti epici, perché i rapsodi, nei loro esordi, non invocano Zeus, bensì la Musa o le Muse (solo nell'inno XXV 1, si legge: « Io voglio cominciare dalle Muse, da Apollo, e da Zeus »; l'inno XXIII, a Zeus, è di quelli che esordiscono col solo annuncio dell'argomento, senza l'invocazione).

È opportuno ricordare che « inno » finì col designare ogni sorta di poesia in quanto era una parola di per sé vaga; il senso di « proemio » è invece chiaro e delimitato, e doveva essere ben presente anche a chi, come Stesicoro, se ne allontanava fino a capovolgerlo.

Federico Augusto Wolf è stato il primo tra i moderni a operare 'per il titolo « Proemi »; egli stesso, tuttavia, non abbandonò del tutto il termine « inni », consacrato dalla tradi-

¹ Proemio come opera poetica in genere: cfr. anche Platone *Phd.* 60 d; Diogene Laerzio, VIII 57. Il confronto col moderno preludio è suggerito da Allen-Halliday-Sikes, pp. XCIII-XCV.

zione e per di più usato dai poeti della nostra silloge¹. La sua proposta era ispirata da una teoria sull'origine e il carattere dell'opera (suggerita in parte dallo Hemsterhuys) che non è ancora pienamente condivisa da tutti i critici, ma risulta sempre più valida alla luce delle recenti ricerche sull'epopea greca.

Lasciando da parte qualche argomento caduco, e accogliendo altri elementi su cui hanno attirato l'attenzione gli studiosi successivi, la teoria del Wolf si può così esporre. Pindaro (*Nem.* 2, 1-3) scrive che gli Omeridi, « aedi di canti cuciti insieme », cioè rapsodi, « il più delle volte cominciano dal proemio (in onore) di Zeus »; Tucidide (III 104) cita la prima parte del nostro inno III come « proemio (in onore) di Apollo », e ne considera autore Omero. Dunque i rapsodi erano soliti premettere alla narrazione epica un canto chiamato proemio, in onore di un dio. Secondo Pindaro, il proemio era il più delle volte in onore di Zeus (ma forse il poeta accentua questo primato solo perché si trova a esaltare un vincitore nell'agone di Zeus Nemeo); altre volte, comunque, era in onore di altri dei. Tutti gl'inni omerici sono dedicati a divinità, e in buona parte si concludono con la promessa di un altro canto, che mette in evidenza la loro funzione introduttiva; due di essi (XXXI e XXXII) preannunciano esplicitamente un racconto di gesta eroiche; uno di essi è definito proemio da Tucidide. Sembra pertanto inevitabile concludere che la nostra silloge sia un repertorio di proemi destinati alle recitazioni rapsodiche.

Accade tuttavia che molti studiosi accettino l'ipotesi solo per gl'inni più brevi, o per alcuni fra i più brevi. I maggiori sono considerati troppo lunghi per poter avere una funzione introduttiva, rispetto a rapsodie che, secondo Allen, Sikes e Halliday, non erano necessariamente più lunghe di un inno. La testimonianza di Tucidide non appare decisiva, perché egli potrebbe aver usato il termine proemio in senso non tecnico. I congedi con la promessa di un altro canto si ritengono aggiunte seriori, ovvero si spiegano come un impegno a cantare gli dei anche in altre occasioni.

Come si vede, queste interpretazioni delle fonti dipendono

¹ F. A. Wolf, *Prolegomena*, pp. 106-8 (il Wolf intitolò la sua edizione « Inni ovvero proemi »).

da un solo argomento negativo, cioè dalla notevole estensione degl'inni maggiori. L'argomento perde la sua importanza se si ricorda che, secondo il Wolf, gl'inni omerici erano destinati a precedere non una rapsodia, bensì un agone rapsodico, cioè una cerimonia che doveva durare parecchie ore (forse parecchi giorni), e cui partecipavano vari poeti¹.

I concorsi di poesia epica sono documentati fin da tempi molto antichi. Alcuni erano periodici: sull'agone che si svolgeva a Delo in onore di Apollo ci dà notizia la prima parte dell'inno III (vv. 146-50, 169-70) che si fa risalire generalmente al settimo secolo a.C. (cfr. anche [Esiodo], fr. 357 Merkelbach-West; Tucidide, III 104; *Certamen*, linn. 315-21 Allen). A Sicione si svolgevano agoni rapsodici fino all'epoca di Clistene, che era al potere nei primi decenni del sesto secolo: egli vietò la recitazione di Omero perché nell'*Iliade* si esaltavano Argo e gli Argivi (Erodoto, V 67). Dal sesto secolo in poi si tennero concorsi di recitazioni omeriche durante le grandi Panatenee (cfr. par. 10)².

Altri concorsi poetici erano occasionali: venivano banditi, ad esempio, per conferire solennità alle cerimonie funebri di principi o di nobili. Esiodo ricorda di essere stato chiamato a

¹ Nella maggior parte dei casi non conosciamo i « programmi » degli agoni, cioè non sappiamo quali e quanti versi venissero recitati. Per le Grandi Panatenee (dal VI secolo in poi) abbiamo qualche notizia da cui si può arguire che venivano recitate l'*Iliade* e l'*Odissea*, in una forma non molto dissimile da quella a noi nota. Secondo il Murray, *The Rise of the Greek Epic*, p. 187, il tempo necessario per l'*Iliade* si aggirerebbe tra 20 e 24 ore; J. Notopoulos, in « Harvard Studies » LXVIII 1964, pp. 1-14, calcola 27 ore per l'*Iliade*, 21 per l'*Odissea*. L'esecuzione, naturalmente, si sarebbe dovuta suddividere in tre giorni. Il Murray paragona la durata dello spettacolo a quella degli agoni tragici, e pertanto ritiene la cosa possibile (così anche H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, pp. 14-8). Il Notopoulos giunge alla conclusione opposta, per le Panatenee come per gli agoni più antichi: egli osserva fra l'altro che nel corso di una festa si dovevano svolgere anche agoni atletici, quindi non tutto il tempo era disponibile per la poesia. Questo argomento non mi sembra rilevante, perché è impossibile dire quanto durassero le singole feste. P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, pp. 232-4, ammette come durata massima un giorno; ciò comunque avrebbe permesso la recitazione di 4000 o 5000 esametri, il che non è poco.

² La fonte più antica sui concorsi di poesia è un frammento di Eumelo (13 Kinkel), che risale all'VIII secolo; il poeta allude, come ha ben visto Pausania, IV 33,2, agli agoni in onore di Zeus organizzati dai Messeni sul monte Itome, prima della conquista spartana (ved. l'esauriente studio di C. M. Bowra in *On Greek Margins*, Oxford 1970, pp. 46-58). Ma è possibile che si tratti di melica anziché di epopea. L'agone delfico risale almeno al VII secolo, ma ci vien detto esplicitamente che era citaredico (Pausania, X 7,2-4). Il carattere e le origini delle feste Musee, celebrate sull'Elicona (Pausania, IX 31,3), sono ignoti: cfr. B. A. van Groningen, in « Antiquité classique » XVII 1948, pp. 287-96. Degli agoni che si celebravano a Brauron, in Attica (Esichio, s.v. Βραυρωνίους), è certo il carattere rapsodico, ma ignota l'epoca.

Calcide, in Eubea, per l'agone in memoria di Amfidamante (*Op.* 654-9; cfr. anche il *Certame di Omero e di Esiodo*). Il poeta afferma di aver ottenuto come premio un tripode, e di averlo offerto in voto alle Muse Eliconie. Al tempo di Pausania (IX 31, 3) un tripode antichissimo, conservato nel santuario dell'Eliconia, era identificato con l'offerta di Esiodo¹.

Vi sono poi allusioni generiche a concorsi rapsodici che potrebbero appartenere all'una o all'altra delle due categorie. L'inno VI ad Afrodite si chiude con la preghiera « concedimi di ottenere la vittoria in questo agone » (vv. 19-20). Secondo Fainia di Ereso (presso Clemente, *Stromateis* I 21, 131, 6), Lesche di Mitilene, cioè l'autore della *Piccola Iliade*, gareggiò con Arctino - l'autore dell'*Etiopide* -, e lo vinse. Questa notizia può essere falsa, come certamente false sono le contese fra Omero ed Esiodo a Calcide e a Delo; ma il fatto che le gare fra poeti illustri delle età più antiche siano un tema diffuso nella tradizione erudita, ha la sua importanza.

Lo stretto rapporto fra l'epopea e gli agoni è confermato dalle ricerche del Pagliaro sul verbo ἀναβάλλεσθαι, che il poeta dell'*Odissea* usa nella formula ἀνεβάλλετο καλὸν αἰεῖδεν, « cominciava a cantare soavemente » (I 155, VIII 266; cfr. XVII 262); e sul sostantivo ἀναβολή, principio, esordio. In origine l'ἀναβολή era l'intervento del primo aedo, distinto così dagli interventi successivi, che venivano designati col termine ὑποβολή « ripresa »; nell'*Ipparco* pseudoplatonico (228 b) e in Dio-gene Laerzio (I 57) il susseguirsi dei poeti nell'agone panatenai-co è descritto con le locuzioni ἐξ ὑπολήψεως, ἐξ ὑποβολῆς.

È superfluo aggiungere che l'epopea veniva recitata, oltre che nei concorsi rapsodici, in molte altre occasioni, e che spesso sarà stato presente un solo aedo, e il tempo disponibile non sarà stato molto. Ciò che importa, è sottolineare la possibilità di recitazioni ampie (estese cioè per varie ore, se non per vari giorni), rispetto alle quali anche un proemio come l'inno a Ermete, che conta 580 versi, non sarebbe stato per nulla fuor di luogo.

¹ Oggi abbiamo una decina di tripodi con iscrizioni votive, rinvenuti in diversi santuari; gli offerenti erano vincitori di agoni svoltisi nei secoli VII e VI. Almeno in un caso si può esser certi che si trattava di un agone poetico, poiché il tripode fu offerto alle Muse Eliconie. Cfr. P. Walcott, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966, pp. 119-20.

3. *Proemio ed esordio*. Senza dubbio è lecito supporre che il grande inno epico sia il punto d'arrivo di una lunga evoluzione, e che il punto di partenza sia rappresentato da componimenti molto più esili; è possibile inoltre che in età storica anche le rapsodie isolate, e di proporzioni modeste, fossero accompagnate da proemi, che in tal caso sarebbero stati ridotti al minimo. Su questo punto però non si deve esagerare. Quando Allen, Sikes, e Halliday parlano di rapsodie non necessariamente più lunghe di un inno, sembrano alludere alla partizione alessandrina dell'*Iliade* e dell'*Odissea* in libri la cui dimensione media è di 650 versi per il primo poema, di 500 per il secondo: ma è noto che in epoche più antiche i poemi non erano suddivisi così minutamente. Per Erodoto (II 116) il titolo « Le gesta di Diomede », attribuito dagli Alessandrini al V libro dell'*Iliade*, comprendeva anche il VI, o almeno parte del VI; e Aristotele (*Poet.* 1455 a 2) include nei « Racconti ad Alcino » (titolo complessivo per i libri IX-XII dell'*Odissea*) anche il libro VIII. Credo che, se vogliamo raffigurarci le dimensioni di una rapsodia, dobbiamo guardare a queste unità prealessandrine.

Importa comunque rilevare che il « proemio breve » non è così ben rappresentato nella nostra silloge come talvolta si crede. Gl'inni minori, che vengono considerati proemi allo stesso titolo degli altri, e più spesso si giudicano gli unici veri proemi, sono in generale estratti, e più precisamente esordi e congedi, di opere più estese.

Quasi tutti gl'inni minori si aprono con frasi come « O Musa, canta Artemide... » (IX, ecc.); « Io canterò Citerea » (X, ecc.); o, infine, « Comincio a cantare Pallade Atena » (XI, XVI, XXII, XXV, XXVI, XXXI). Per quanto la cosa possa apparire ovvia, è necessario rilevare che questo tipo di esordio è ben diverso dall'altro: « Cominciamo a cantare dalle Muse Eliconie » (Esiodo, *Theog.* 1, cfr. v. 36); « Io canterò cominciando da Zeus » (Alcmane, fr. 29 Page); « Cominciamo da Zeus » (Arato, *Phaenomena* 1; cfr. Teocrito, 17, 1, e Apollonio Rodio, I 1). Nel primo caso abbiamo una proposizione (annuncio del tema), nel secondo no: poiché, evidentemente, qualunque tema può essere trattato « cominciando da » una divinità (non esclusa peraltro la divinità stessa, come nel caso di Esiodo). Un'espressione del secondo tipo si trova anche in alcuni inni omerici (V, IX, XVIII,

XXXI, XXXII) ma nel congedo, cioè quando il poeta, concluso il *prooimion*, passa alla *oïme*, che può avere, anzi ha normalmente, un contenuto ben diverso¹.

Chi esordisce con le parole « Comincio a cantare Pallade Atena », e simili, fa invece una promessa ben precisa. E poiché la dimensione degl'inni minori, lasciando da parte il VII e il XIX, oscilla fra i 3 e i 22 versi, la promessa non viene mantenuta; il canto, che, per un aedo, non può essere altro che la narrazione, manca. Non si tratta solo di quantità: ciò che abbiamo non è un racconto breve, ma una serie di predicati: epiteti, prerogative, luoghi di culto, nascita del dio, suo ingresso nell'Olimpo; elementi che si trovano tutti anche negl'inni maggiori, dei quali costituiscono l'esordio. Si potrebbe dire che in ciò vi è il germe di un racconto, ma questo è un dato troppo generico: il germe di un racconto è dovunque, anche in un epigramma; anche in *Odi et amo*.

Ad esempio, l'inno XXVIII è così costruito: « Comincio a cantare la gloriosa Atena... che Zeus generò dal suo capo venerando: ... tremò l'Olimpo, ... il Sole frenò i veloci cavalli ... (vv. 1-16). Io ti saluto, figlia di Zeus ... (vv. 17-8) ». Per quanto il tema della nascita, altrove ridotto ai puri dati genealogici e geografici, sia qui sviluppato in un'ampia descrizione, non mi pare che si giunga alla forma narrativa (come accade invece nell'inno ad Apollo Delio). Così l'inno XXVII si limita a descrivere le attività predilette di Artemide: la caccia e la danza; nel XXX si enunciano i benefici concessi agli uomini dalla Terra, come nel XXXIII quelli concessi dai Dioscuri; tema degl'inni XXXI e XXXII è l'aspetto del Sole e della Luna.

Se avessimo soltanto l'inno XVIII, in cui il poeta promette di cantare Hermes (vv. 1-3), rievoca gli amori di Zeus e di Maia (vv. 3-9), e infine saluta il dio (vv. 10-2), qualcuno potrebbe credere che si tratti di un componimento autonomo.

¹ In teoria si può distinguere fra due costruzioni di ἀρχομαι: con ἐκ e il genitivo il significato è sempre « comincio da... » (Alcmane, fr. 29 Page; Arato, *Phaenomena* 1); col genitivo semplice, talvolta, si può interpretare « comincio a parlare di... » (Esiodo, *Theog.* 1 e 34; [Omero], *Epigoni*, fr. 1, p. 115 Allen). Questa seconda costruzione, comunque, è ambigua: perciò non ho citato il famoso passo dell'*Odissea*, VIII 499, in cui si dice che Demodoco θεῶν ἤρχετο (« cominciò dal dio, o dalla dea »). Normalmente lo si ricorda a proposito del proemio, ma potrebbe alludere semplicemente all'esordio: lo stesso problema si pone per Pindaro, *Nem.* 5, 25.

Abbiamo però anche l'inno IV, i cui vv. 1-9 e 579-80 sono pressoché identici ai vv. 1-9 e 10-1 del XVIII; e si aggiungono circa 570 esametri che adempiono la promessa di cantare il dio. Questa coincidenza dovrebbe essere tenuta presente nel giudizio sugli altri carmi brevi, anche se essi non s'identificano con gli esordi e i congedi dei pochi inni pervenuti fino a noi nella loro integrità.

L'unico esempio certo di proemio breve, nella raccolta, è l'inno VII a Dioniso, che in circa 60 versi contiene un vero e proprio racconto. Sull'inno XIX a Pan (circa 50 versi) non è facile decidere. I primi 26 versi rientrano nel consueto tipo di esordio, con la descrizione del dio impegnato nella caccia e nella danza tra il coro delle ninfe. Il seguito (vv. 27-47) ha una struttura manifestamente narrativa, ma viene in un certo senso riassorbito nell'esordio, in quanto la nascita del dio e il suo ingresso nell'Olimpo sono cantati dalle ninfe (cfr. XXVII 18-20). Ci troviamo dunque di fronte a un inno del tutto atipico (alcuni gli attribuiscono, per vari motivi, un'origine tarda); ovvero a un esordio insolitamente sviluppato: tuttavia, non unico nel suo genere, se lo si confronta con quello dell'inno ad Afrodite, che si estende per 44 versi.

Se non sbaglio, la tesi che gl'inni brevi siano proemi, o che siano i soli veri proemi, è fondata sull'ambiguità di questo termine, che, come si è detto, può designare sia un esordio, sia un componimento poetico a carattere introduttivo (e di qui, per un traslato che in questa sede non interessa, anche un'opera autonoma).

Talvolta alcuni autori sembrano ritenere che i due significati differiscano per una tenue sfumatura, mentre sono lontanissimi. Il proemio non è l'esordio di una rapsodia, bensì la prima rapsodia di una serie, e come tale deve contenere un proprio esordio (si ricordi l'espressione pindarica ἀμβολαὶ προοιμίων, « il principio del proemio », in cui riecheggia l'omerico ἀναβάλλεσθαι, « cominciare ») e un proprio congedo. Il tema del proemio, d'altronde, è la lode di una divinità, e pertanto è diverso da quello della rapsodia successiva, che è di solito (non sempre) dedicata a un mito eroico; la nuova rapsodia dovrà quindi avere un proprio esordio.

Spesso, nel discutere questo argomento, i moderni citano come termine di confronto il proemio che precedeva il *nomos* citaredico (Platone, *Resp.* VII 531 d, 532 d; *Leg.* IV

722 c-d; [Plutarco], *de musica* 1132 d, 1133 c), e tendono a identificarlo con la prima sezione dello stesso *nomos*, chiamata ἀρχή, « principio », da Giulio Polluce (IV 61). Ma, se si accetta la ricostruzione presentata nel *de musica*, e derivata da fonti molto più antiche, i citaredi cominciavano « adempiendo liberamente (ὡς βούλονται) al proprio dovere verso gli dei », cioè con un *prooimion* originale; poi eseguivano versi omerici, o di altri poeti, o propri. Se il saluto agli dei poteva essere di un autore diverso da quello del *nomos*, è chiaro che non era una parte del *nomos*: e perciò deve distinguersi dalla ἀρχή, esattamente come un proemio epico eseguito prima dell'*Iliade* si sarebbe distinto dall'esordio del poema¹.

Un altro termine di confronto è offerto dalla *Teogonia* di Esiodo. Il poema contiene, anziché un mito eroico, storie di dei, ma ciò non vuol dire che sia estraneo all'epopea, la quale com'è noto canta le gesta dei mortali e degl'immortali (*Od.* I 338; cfr. par. 1). La prima parte (vv. 1-104) è costituita da un inno alle Muse, che presenta strette analogie con gl'inni omerici²; va notato però che la struttura narrativa è evanescente, e sarebbe stato difficile crearla perché non esiste un mito delle Muse. Si distinguono comunque due sezioni (vv. 1-35, 36-103; il v. 104 è un congedo): il passaggio è segnato dal v. 36 « Cominciamo dalle Muse... », che riprende l'attacco iniziale. Nella prima parte si ricordano il luogo del culto, l'attività, e (tema tipicamente esiodeo) i rapporti delle dee col poeta; nella seconda la genealogia, la nascita, l'ingresso nell'Olimpo, le prerogative, e ancora, in forma molto ampliata, l'attività. Questi temi sono caratteristici non tanto dei proemi epici in genere, come scrive il Friedländer, quanto dei loro esordi; e sarebbe facile supporre che ci troviamo di fronte a due esordi giustapposti, fors'anche di origine diversa, raccolti come varianti dal più antico editore. Ma si può anche pensare che il poeta abbia distribuito fra le due sezioni gli elementi tradizionali, e abbia ripreso e sviluppato il tema delle Muse che danzano e cantano, per sostituirlo

¹ L'identificazione fra esordio e proemio è già antica: cfr. gli scolasti a Pindaro, *Nem.* 2,1; e ad Aristofane, *Aves* 1385.

² F. A. Wolf, in *Theogonia Hesiodica*, Halae Saxon. 1783, p. 60; P. Friedländer, in « *Hermes* » XLIX 1914, pp. 1-16 (ora in *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin 1969, pp. 68-80); U. von Wilamowitz-Moellendorf *Ilias und Homer*, pp. 463-79.

tuire il mito che gli mancava; e ciò allo scopo di avvicinarsi il più possibile allo schema del proemio.

Se si accetta questa ipotesi, possiamo dire che la *Teogonia* ci offre un esempio (l'unico esempio sopravvissuto) della sequenza *prooimion-oïme*. Abbiamo dunque un inno alle Muse, che ha come tutti gl'inni un esordio (vv. 1-35), e si conclude al v. 104 con la nota formula di congedo che annuncia il seguito: « Io vi saluto, figlie di Zeus; concedetemi un amabile canto ». Segue la rapsodia: essa comincia naturalmente con un nuovo esordio (vv. 105-15), in cui si espone il tema, e si invocano ancora le Muse, ma in forma diversa: le dee sono ora le ispiratrici del canto. Nel poema abbiamo poi le tracce di altre suture tra varie rapsodie, che si succedono immediatamente: il *prooimion* infatti precede non ogni singola rapsodia, ma l'intera serie. I vv. 963-4 (« Io vi saluto, o voi che abitate le dimore dell'Olimpo... ») sono un congedo, cui segue ancora un esordio (965-8: « Ed ora, o Muse dell'Olimpo, cantate la stirpe delle dee... »). Gli ultimi due versi (1021-22), che mancano in alcuni manoscritti, coincidono con l'esordio delle *Eoie* (fr. 1).

4. *Gl'inni come epiloghi*. Un problema particolare è suscitato da frasi come « Te l'aedo canta per primo e per ultimo » (inno XXI ad Apollo); « Noi, gli aedi, te al principio e alla fine cantiamo » (inno I a Dioniso, 17-9). Espressioni simili ritornano in Esiodo, *Theog.* 33-4, 48; fr. 305 Merkelbach-West; Teognide, vv. 1-4; Arato, *Phaenomena* 14; Teocrito, 17, 1 e 3-4, e sono rivolte a Zeus, alle Muse, all'eroe Lino, al re Tolemeo II. Nell'inno XXIX a Estia si afferma che la dea è invocata per prima e per ultima nei simposii.

Spesso ci troviamo di fronte a una semplice formula di cortesia: si noti che già nell'*Iliade*, IX 97, Nestore si rivolge ad Agamennone dicendo « Con te io finirò, da te comincerò » (e si tratta di un discorso insolitamente breve per il loquace vegliardo). In altri casi, e soprattutto quando, come ad esempio in Teognide, leggiamo « Ti canterò per primo, per ultimo, e nel mezzo » si allude alla struttura dell'inno, in cui il poeta saluta il dio al principio e alla fine, e nel mezzo narra le sue imprese; mentre Esiodo, rivolgendosi a Lino, pensa al ritornello « Ailinos » usato nei canti funebri.

Ma gli autori degli inni omerici potrebbero forse aver voluto dire qualcosa di più: il dio che essi onorano sarà oggetto del primo e dell'ultimo canto. Perciò il Gemoll ha avanzato l'ipotesi che negli agoni rapsodici, oltre al proemio, fosse di rigore un inno alla divinità anche come conclusione. Di ciò non abbiamo testimonianza esplicita: si può notare tuttavia che in alcuni inni il congedo è costituito da una preghiera, o da una formula di saluto, senza il preannuncio di un altro canto (I, XI, XIV, XVII, XX-XXIII). L'inno XVIII a Ermes presenta due congedi: il primo (vv. 10-1) contiene la formula « Passerò a un altro inno », l'altro (v. 12) no. Nella chiusa dell'inno XXVI a Dioniso, il poeta si augura di ritornare davanti al suo pubblico negli anni seguenti: il che si addice più alla fine che all'inizio di una festa.

L'ipotesi di « inni conclusivi » è dunque degna di essere considerata. Tuttavia non occorre postulare l'esistenza di componimenti diversi dai proemi, e soggetti a regole particolari: il duplice congedo dell'inno XVIII suggerisce che qualunque proemio poteva essere adattato al compito di chiudere l'agone, con una leggera variante nelle ultime parole.

5. *Canto e recitazione.* I critici antichi (per esempio Cameleonte, presso Ateneo, XIV 620 c) e i moderni sono concordi nell'affermare che l'epopea greca era in origine cantata e accompagnata dalla cetra. Basti ricordare a questo proposito che il significato proprio dei termini *αοιδή*, *αείδειν* – comunemente riferiti all'attività del poeta epico – è senza dubbio « canto, cantare »: l'uso costante, sopravvissuto anche nelle lingue moderne, della metafora « canto » per la poesia recitata e poi per quella destinata alla lettura si può spiegare solo con l'effetto della tradizione. Inoltre per gli aedi descritti da Omero la melodia della cetra è parte integrante dell'esecuzione, o addirittura è l'elemento principale (*Il.* IX 185-91; *Od.* VIII 537; cfr. inno IV 52-6, 475-88); Demodoco narra gli amori di Ares e Afrodite accompagnando con la musica e il canto la danza dei giovani Feaci (*Od.* VIII 261-7; cfr. anche *Il.* XVIII 604-6 = *Od.* IV 17-9). È dunque lecito dire, col Wilamowitz, che i veri continuatori della primitiva epopea sono i citaredi, i quali anche in età classica accompagnano il

canto col suono della cetra; si allontanano invece dalla tradizione gli aedi recitanti.

Il Wilamowitz ha poi osservato che nei poemi omerici ed esiodei l'attività degli aedi, e delle Muse loro ispiratrici, è designata anche con ἐνέπειν, « raccontare » (nell'*Odissea*, VIII 496, XI 368, si incontra καταλέγω, nello stesso significato). L'alternarsi di queste voci testimonierebbe una fase di passaggio dal canto alla recitazione. Altri studiosi obiettano che l'uso di ἐνέπειν prova solo un accentuarsi dell'interesse per il fatto narrato; e la narrazione non esclude di per sé il canto. Ma è probabile che proprio l'interesse per il racconto abbia prodotto il sorgere della nuova tecnica, nel senso che, a un certo punto, l'accompagnamento musicale fu sentito come un accessorio superfluo; e ciò spiega anche come l'epopea recitata abbia conservato il suo prestigio di fronte a forme d'arte più complesse e spettacolari, come il *nomos* citaredico e poi i cori di Stesicoro.

Poiché Omero rappresenta volentieri fatti e cose del passato, è possibile che ai suoi tempi fosse già trascorsa l'età dell'epopea citaredica da lui descritta, e che si fosse ormai conclusa anche la fase evolutiva colta dal Wilamowitz nel dualismo « cantare-raccontare ». Un passo esiodeo dimostra che l'avvento della recitazione ebbe luogo al più tardi nel settimo secolo. È noto che i poeti epici, quando abbandonarono la cetra, adottarono come nuova insegna professionale la *rhabdos*: cioè un lungo bastone da pellegrino, simbolo, come hanno osservato vari studiosi, della loro vita vagabonda. Questa insegna era così familiare per i greci che alcuni di essi interpretavano la parola rapsodo, certamente a torto, come « aedo con la *rhabdos* »¹. Nelle arti figurative il poeta privo di cetra, e appoggiato al bastone, appare solo dal quinto secolo²; ma

¹ Sull'etimologia di rapsodo, cfr. par. 6. Rapsodo da *rhabdos*, p. es., negli scolasti a Pindaro, *Nem.* 2,1; *Isthm.* 4,63; e a Platone, *Ion* 530 a; Eraclito, fr. 42 Diels-Kranz, fa un gioco di parole su questa etimologia (Omero dovrebbe essere scacciato a bastonate dagli agoni) ma non è certo che la condivida; anche Pindaro, *Isthm.* 4, 38 (63) e Callimaco fr. 26,5 Pfeiffer alludono alla *rhabdos* come caratteristica del rapsodo, ma ciò non prova che vogliano dare un'interpretazione etimologica.

² Famosa è l'anfora a figure rosse del British Museum, da Vulci (*Companion*, tav. IV, p. 19). Cfr. M. Bowra, *ibid.*, p. 22; G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, pp. 312-3. Si cita anche un vaso a figure nere, che porterebbe al VI secolo: J. K. Anderson, *Handbook to the Greek Vases in the Otago Museum*, Dunedin 1955, p. 35 e tav. VI (inv. E 48226); cfr. J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase Painters*, Oxford 1956, p. 386; T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, p. 332. Ma il significato della figura non è chiaro.

in Esiodo (*Theog.* 29-32) leggiamo: « Così mi dissero le figlie del grande Zeus, dalla chiara voce; tagliarono un ramo di fiorente alloro, e me lo diedero, mirabile scettro; e mi ispirarono una voce divina... ». Pausania (IX 30,3) riconosce nello scettro una *rhabdos*, e perciò critica la statua di Esiodo che si trovava ai suoi tempi nel santuario delle Muse sull'Elicon, e raffigurava il poeta seduto con una cetra sulle ginocchia. Più oltre l'erudito aggiunge che Esiodo fu escluso dall'agone citaredico di Delfi perché non sapeva suonare la cetra; Omero sapeva suonarla, ma non poteva, a causa della cecità (X 7,3).

Alcuni moderni non riconoscono l'identificazione fra lo scettro di Esiodo e la *rhabdos*. Ma la notizia di Pausania sull'esclusione dei poeti epici dagli agoni citaredici ha un fondamento storico. Le conoscenze dei greci sul *nomos* risalgono alla prima metà del settimo secolo (Terpandro): ciò significa che in quest'epoca la citarodia era già una forma d'arte indipendente, e distinta dall'epopea. Sui rapporti fra Terpandro e Omero esistono due versioni: secondo Eraclide Pontico, il poeta di Lesbo « Musicava i propri versi e quelli di Omero, e li cantava negli agoni » ([Plutarco] *de musica* 1132 c, cfr. 1133 c); secondo Glauco di Reggio, invece, Terpandro « Imitò Omero per i versi, Orfeo per la musica » (ibid. 1132 f). Da un lato dunque testi attenti all'epopea, dall'altro testi ispirati al modello epico, ma originali. In ambedue i casi, comunque, il discorso delle fonti presuppone un'antitesi, non certo fra una melodia epica e una melodia terpandrea, bensì fra versi per natura destinati alla recitazione e versi accompagnati dalla musica¹.

L'epopea dunque, nel settimo secolo, era recitata. A mio avviso peraltro l'intera tradizione su Terpandro sarebbe priva di significato se non si ammettesse che il passaggio alla recitazione si era già compiuto alquanto prima di lui; cioè che egli restituì la musica ai carmi narrativi dopo un lungo

¹ Mi sembra che, almeno per quanto riguarda l'uso del metro epico, l'autore del *de musica* sia attendibile; egli osserva: « Timoteo conferma che gli antichi *nomoi* citaredici erano in esametri: egli infatti cantò i suoi primi *nomoi* in esametri, mescolandovi ritmi ditirambici, perché non apparisse subito che si allontanava dalle regole della musica antica » (1132 e). Nello stesso modo ricostruisce lo sviluppo del *nomos* Proclo, *Chrestomathia*, parr. 44-47 Severyns; la fase di transizione per lui è rappresentata, oltre che da Timoteo, anche da Frinide.

intervallo. Se l'epopea fosse stata cantata fino a Terpandro, egli ne sarebbe stato il legittimo erede, e non apparirebbe come un innovatore; la fama di aver creato qualcosa di nuovo toccherebbe ai rapsodi suoi contemporanei. Se invece l'epopea recitata risale almeno all'ottavo secolo, si spiega che della sua evoluzione non sia rimasto un ricordo diretto.

Quanto si è detto sulla opposizione fra epopea e citarodia vale naturalmente anche per gl'inni omerici. Alcuni studiosi ritengono che l'inno ad Apollo Delio (III 1-178) debba considerarsi un *nomos*, in quanto l'autore, allontanandosi dalla rigorosa oggettività propria dei rapsodi, non solo allude alla sua vita errante, e manifesta il suo desiderio di gloria, ma anche si presenta come « Il cieco che abita nella rocciosa Chio »: cioè, in certo modo, « firma » il suo canto.

L'abitudine di « firmare » non è limitata esclusivamente agli autori di *nomoi*, ma presso di loro si era particolarmente affermata; perciò i grammatici giudicavano il sigillo (σφραγίς) fra gli elementi fissi nella struttura del *nomos* citaredico (Giulio Polluce, IV 66). La coincidenza non mi sembra tuttavia rilevante. Gli ultimi versi dell'inno delio rappresentano un *unicum* nell'ambito degl'inni omerici, ma non dell'epopea in generale, poiché una firma ancora più esplicita si trova nella *Teogonia* (vv. 22-3): « Le Muse un giorno insegnarono ad Esiodo il dolce canto, mentre egli pascolava gli agnelli sotto il divino Elicon ».

È bensì vero che i proemi, e in particolare i congedi dei proemi, non erano soggetti a quella legge di austerità e di abnegazione che domina le sezioni narrative, nelle quali il poeta, come si suol dire, scompare dietro la materia trattata: da ciò l'uso normale di frasi come « concedimi di riportare la vittoria in questo agone » (VI 19-20); « donami un amabile canto » (X 5); « donami prosperità e fortuna » (XI 5); « proteggi questa città » (XIII 3); frasi che nell'*Iliade* e nell'*Odissea* non s'incontrano quasi mai (un raro esempio è l'apostrofe alle Muse in *Il.* II 484-93). Ma si tratta pur sempre di proemi epici, destinati a introdurre un agone epico, e legati strettamente al mondo dell'epopea dalla lingua, dallo stile, dal metro, dalle persone dei loro autori e dei loro esecutori.

6. *I rapsodi*. Il cantore epico, in Omero, in Esiodo, e negli inni, è sempre chiamato aedo. Il composto rapsodo (ῥαψοδός) appare per la prima volta in Erodoto (V 67: va notato che lo storico si riferisce al tempo di Clistene, cioè all'inizio del sesto secolo) e in Sofocle (*Oed. tyr.* 391). Esso tuttavia era già noto a Pindaro, che usa la perifrasi già citata « aedi di canti cuciti insieme » (ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί: *Nem.* 2, 1-3), e all'anonimo autore di alcuni versi attribuiti ad Esiodo: « A Delo..., Omero ed io, aedi, cantavamo cucendo il canto in nuovi inni » (ἀοιδοί... ῥάψαντες ἀοιδήν: fr. 357 Merkelbach-West).

Alcuni eruditi antichi, sviluppando il concetto che essi ritenevano implicito in questi ultimi due passi, definiscono il rapsodo colui che cuce insieme, in un canto più ampio, brevi carmi preesistenti (Filocoro, 328 Jacoby, fr. 212; Dionisio di Argo, 308 Jacoby, fr. 2); e l'interpretazione è stata accolta anche da autorevoli studiosi moderni.

Oggi dunque molti critici usano prevalentemente il termine aedi quando si riferiscono ai creatori dell'antica epopea, e il termine rapsodi quando parlano dei tardi ripetitori. Altri invece, a mio avviso con ragione, non credono che nel composto sia implicito un valore dispregiativo, né che esso sia stato usato solo in una fase di decadenza: i due termini si differenziano piuttosto in quanto il primo è generico (aedo è qualunque poeta o cantore), il secondo designa specificamente il poeta epico.

Per quanto riguarda la cronologia, si osserva che la lingua omerica tende a evitare le contrazioni vocaliche, normali nel greco più tardo. La forma non contratta ῥαψῳιδός non poteva entrare nell'esametro perché contiene una sillaba breve fra due lunghe: dunque il silenzio di Omero, di Esiodo e degli inni non basta a provare che il termine sia postomerico. Inoltre, il frammento attribuito a Esiodo, pur essendo certamente apocrifo, non si può assegnare a un'epoca determinata, e potrebbe essere anche molto antico.

Per quanto riguarda il significato, si ritorna al medesimo frammento, per mettere in rilievo che le parole « cucendo il canto in nuovi inni » alludono a un'attività creativa; l'anonimo poeta, inoltre, definisce implicitamente rapsodi proprio Omero e il suo rivale, non gli epigoni dell'epopea. Platone (*Resp.* X 600 d) definisce l'attività di Omero e di Esiodo col

verbo ῥαψώδειν, e chiama rapsodo anche Femio (*Ion* 533 c: taluni, forse con eccessiva sottigliezza, suppongono che in questo passo Platone voglia prendersi giuoco di Ione, paragonandolo ironicamente a Femio). Sofocle (*Oed. tyr.* 391) chiama rapsodo la Sfinge, che certo non ripete versi altrui; infine Diogene Laerzio (IX 18) scrive che Senofane ῥραψῶδει τὰ αὐτοῦ, era, cioè, un rapsodo che recitava i propri carmi: la stessa possibilità si deve riconoscere anche ad altri rapsodi.

È stata dunque proposta, o ripresa, tutta una serie di interpretazioni etimologiche basate sul presupposto che il rapsodo sia un poeta e non un ripetitore. Già il Bergk vedeva nel rapsodo colui che cuce insieme non carmi (preesistenti), bensì parole, a comporre un nuovo carme; a lui si avvicina il Kirk, secondo cui si tratta di cucire frasi, versi, e temi. Il Fränkel ricorda che ῥάπτω, in Omero, significa « macchinare, escogitare », e interpreta « ideatore di canti ». Secondo il Pagliaro, i rapsodi cuciono bensì episodi, ma in quanto ognuno di essi, partecipando all'agone, inserisce il proprio canto in una serie prodotta dal succedersi dei concorrenti. Secondo il Patzer, ῥαψῶδός, sebbene sia un composto di αἰδός, « canto », a causa dell'accento si avvicina ai composti del tipo κίθαρωδός, « citaredo », formati con αἰδός, « l'aedo »: abbiamo quindi non un « cucitore di canti », ma un « aedo che cuce ». Nel verbo ῥάπτειν lo studioso vede il significato di « accumulare, allineare », e spiega « aedo che allinea i versi uno accanto all'altro », in riferimento all'uso degli esametri, cioè di versi che hanno tutti lo stesso schema e si succedono in serie illimitata, contrapposti alle strofe liriche. Il Durante, infine, accetta la premessa del Patzer, ma giudica non a torto forzata la sua interpretazione di ῥάπτω; sicché preferisce spiegare « l'aedo che intreccia il filo del racconto »; cioè, semplicemente, il narratore.

Come si vede, non c'è che l'imbarazzo della scelta. Resta comunque valido il presupposto comune a tutte le ipotesi: i rapsodi non sono gli epigoni degli aedi, bensì « gli aedi della poesia epica ».

I dati disponibili ci permettono di intravedere le forme in cui si esplicava l'attività dei rapsodi, e il posto ch'essi occupavano nella società greca. È noto che, in origine, la composizione di carmi epici non era monopolio di una casta professionale specializzata; anzi vi si dedicavano esponenti del-

l'aristocrazia. Omero descrive Achille che conforta i suoi lunghi ozi suonando la cetra e cantando le glorie degli eroi (*Il. IX* 185-91). Si potrebbe supporre che il poeta non rispecchi la realtà del suo tempo, bensì quella di un periodo più antico; ma da altre fonti apprendiamo che nell'ottavo secolo (cioè proprio in quella che si definisce l'età omerica) compose proemi epici Eumèlo di Corinto, appartenente alla famiglia principesca dei Bacchiadi.

Peraltro, il poeta dell'*Odissea* ha già piena coscienza di appartenere a una categoria professionale ben determinata; egli accenna alla « stirpe degli aedi » (*VIII* 481); e fra i *δημιοεργοί* che lavorano per la comunità cita insieme il poeta, l'indovino, il medico e il carpentiere (*XVII* 384-5). Esiodo mette sullo stesso piano l'emulazione fra gli agricoltori, i vasai, gli artigiani, i mendichi, gli aedi (*Op.* 21-6: è ovvio che l'accostamento ai mendichi non ha valore dispregiativo; il poeta intende dire che la rivalità è una forza attiva a tutti i livelli sociali).

La figura del rapsodo come professionista assume due aspetti: il poeta di corte, che vive presso un monarca ed ha come pubblico soprattutto gli abitanti e gli ospiti del palazzo (Femio a Itaca: *Od. I*, XXII; Demodoco a Scheria: *Od. VIII-IX*); e il poeta che compone e canta per il popolo. I due aspetti non sono così nettamente distinti come potrebbe apparire a prima vista. Già l'autore dell'*Odissea* (*XVII* 383) definisce l'aedo *δημιοεργός*, cioè « uno che lavora per il popolo ». Demodoco canta durante i conviti di Alcino, ma anche nelle feste cui intervengono tutti i Feaci; inoltre il suo nome significa « gradito al popolo », e Omero stesso lo spiega, dandogli la qualifica di *λαοῖσι τετιμῆνος* (*VIII* 472; *XIII* 28). I poeti di corte sono naturalmente legati a una determinata località; tuttavia anche un rapsodo popolare e indipendente come Esiodo ha, probabilmente, trascorso buona parte della sua vita in Beozia (la cosa è probabile, non certa: Esiodo dice solo di essere poco propenso alla navigazione, ma nulla esclude che abbia viaggiato per la Grecia continentale; Platone, *Resp.* X 600 d, lo considera un vagabondo come Omero). D'altra parte, i rapsodi erranti non sceglievano da sé il proprio itinerario, ma erano chiamati dalle autorità politiche, dai sacerdoti, o dai privati che bandivano gli agoni e

organizzavano le feste: dunque, ancor sempre da esponenti dell'aristocrazia.

Il rango sociale del poeta di corte è elevato: Demodoco e Femio sono trattati col massimo rispetto, e si parla anche di un aedo che Agamennone lasciò a Micene, partendo per la guerra, come suo rappresentante; Egisto dovette ucciderlo per impadronirsi del potere e di Clitennestra (*Od.* III 267-72). Ma il cantore degli agoni non era da meno: Esiodo certo non avrebbe potuto recitare pubblicamente i suoi versi sui principi mangiatori di doni, simili a uccelli rapaci, autori di sentenze ingiuste (*Op.* 37-41, 202-12, 248-51), se non avesse avuto le spalle molto ben guardate. Si aggiunga che il rapsodo descritto da Platone si presenta al pubblico riccamente vestito e incoronato d'oro (*Ion* 530 b, 535 d), come un essere superiore ai comuni mortali: certo altrettanto conscio della propria dignità era il rapsodo arcaico, che, diversamente dallo Ione platonico, pretendeva di essere il portavoce di Apollo e delle Muse.

7. *Gli Omeridi e Omero.* È noto che nel mondo greco le gilde, o associazioni professionali, non di rado assumono una struttura gentilizia: cioè i membri si considerano parenti fra loro, e vantano un antenato comune, che di solito è un maestro, se non addirittura l'inventore, dell'arte o del mestiere praticato dal gruppo. Come esempi possono citarsi i Taltibiadi, gli araldi spartani (Erodoto, VII 134), discendenti dall'omerico Taltibio « simile a un dio per la voce » (*Il.* XIX 250); i Melampodidi, indovini, discendenti da Melampo (Erodoto, VII 221); gli Iamidi, anch'essi indovini, discendenti da Iamo (Pindaro, *Ol.* 6, 72; Erodoto, V 44, IX 33); i Dedalidi, artigiani e artisti, discendenti da Dedalo; gli Asclepiadi, medici residenti a Coa, discendenti da Asclepio; gli Uliadi, medici residenti a Elea, il cui capostipite potrebbe essere Apollo Oulios, « il risanatore » o forse un eroe di nome Oulios¹.

¹ Le fonti sugli Uliadi, esclusivamente epigrafiche, sono state pubblicate da P. Ebner, in « Apollo » (Bollettino dei Musei provinciali del Salernitano) II 1962, pp. 125-36 (con ampia discussione); in « La parola del passato » XXV 1970, p. 262. Cfr. inoltre G. Pugliese Carratelli, in « La parola del passato » XVIII 1963, pp. 384-5; XIX 1964, p. 27; XX 1965, p. 306; XXV 1970, pp. 243-8; Vivian Nutton, *ibid.*, pp. 211-25; R. Cantarella, *Filosofia e scienze in Magna Grecia* (= *Atti V Convegno*

La medesima istituzione era diffusa anche fra gli antichi rapsodi. La più famosa fra le gilde rapsodiche è quella degli Omeridi, che Pindaro definisce appunto «cantori di versi cuciti insieme» (*Nem.* 2, 1-3; cfr. anche gli scolasti al v. 1). Secondo H. T. Wade-Gery, gli Omeridi esercitarono la loro attività fino al quinto secolo, ma poi si ritirarono di fronte al diffondersi dei rapsodi professionisti, che essi disdegnavano, e si dedicarono al culto delle memorie omeriche. Tuttavia, data la diffusione della poesia epica, è di per sé inverosimile che l'arte del rapsodo sia mai stata monopolio di una sola gilda: basterebbe a questo proposito ricordare la scuola esiodica e la sua tradizionale rivalità verso la scuola omerica. Pindaro dice che gli Omeridi sono rapsodi, non che i rapsodi siano (tutti) Omeridi. Dunque la gilda che si richiama a Omero, ammesso che ne sia esistita una sola, il che è improbabile, aveva sempre avuto dei concorrenti, e nel quinto secolo non accadde da questo punto di vista nulla di nuovo. Più tardi ancora, Platone considera gli Omeridi suoi contemporanei depositari di versi omerici «inediti», che essi però diffondevano (*Phaedr.* 252 b: λέγουσι, «dicono»; ὑμνοῦσι, «cantano»); in pratica, è come se li definisse rapsodi esplicitamente.

È bensì vero che altrove il filosofo presenta gli Omeridi come «esperti» coi quali si potrebbe discutere sul valore morale dell'insegnamento omerico (*Resp.* X 599 e-600 b), o che potrebbero premiare un rapsodo di grande successo (*Ion* 530 d); ma queste attività non sarebbero comunque incompatibili con l'esercizio dell'arte rapsodica. Isocrate (10, 65) scri-

di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1965) Napoli 1966, pp. 147-9. Si è molto discusso se gli Uliadi facessero parte di una scuola medica in senso stretto, cioè di un'istituzione destinata all'insegnamento della medicina (così Ebner, e, in un primo tempo, Pugliese Carratelli); di un collegio medico (Cantarella); o di una comunità culturale, consacrata a una divinità della medicina (Pugliese Carratelli nel 1970; Nutton). Resta certo che esisteva a Velia una gente, o un gruppo pseudogentilizio, di Uliadi, e che tutti i suoi membri a noi noti, eccettuato forse il più illustre, Parmenide, esercitavano la medicina e rivestivano cariche sacerdotali connesse al culto di Apollo Oulios.

Oulios e Ouliades, come nomi di persona, sono molto diffusi nella Ionia (cfr. M. Gigante, in «La parola del passato» XIX 1964, pp. 450-2). A Samo è attestato un Ouliades nell'età delle guerre persiane (Plutarco, *Arist.* 23), ad Amorgo un altro Ouliades, figlio di Ouliades, proveniente da Samo, in età ellenistica (IG XII 7, 231); e quest'ultimo, come ha notato il Gigante, era un medico. Almeno a Samo, dunque, l'esistenza di un'altra gente Uliade, con caratteristiche simili a quella eleatica, se non esplicitamente attestata è molto probabile.

ve: « Secondo gli Omeridi, Elena apparve in sogno a Omero e gli ordinò di cantare gli eroi della guerra troiana »; può darsi che attinga a una fonte biografica (e anche in questo caso non è affatto strano che una scuola di poeti conservi le tradizioni sul suo fondatore o antenato), ma può anche darsi che citi un componimento poetico.

Dunque gli Omeridi, nel quarto secolo, erano in piena attività. Il passo già citato dello *Ione*, in cui un rapsodo si attende un premio dagli Omeridi, dimostra inoltre che essi erano ancora un gruppo ben determinato, e il loro nome non era sinonimo di rapsodi in generale. Questo nuovo significato si affermò più tardi, e certo la cosa fu facilitata anche dal fatto che le gilde omeridi a un certo punto si estinsero: come ha notato il Davison, nessuna delle testimonianze posteriori al quarto secolo si può riferire con certezza a una realtà contemporanea.

Nel mondo antico era largamente diffusa l'opinione che gli Omeridi residenti a Chio fossero realmente un *genos*, o gruppo gentilizio, cioè che discendessero da Omero (Acusilao, 2 Jacoby, fr. 2; Ellanico, 4 Jacoby, fr. 20; Cratete, 362 Jacoby, fr. 5; Strabone, XIV 645; scolasti a Pindaro, *Nem.* 2, 1; *Certamen*, linn. 13-5 Allen). Oggi è fin troppo facile credere che il carattere gentilizio di questa gilda e di tutte le altre analoghe sia puramente immaginario. Ma nel giudicare la situazione del mondo antico, e in particolare della società greca arcaica, dobbiamo tener presenti i suoi caratteri specifici, come la scarsa mobilità sociale, che favorisce l'esercizio di professioni ereditarie, e il carattere prevalentemente privato dell'educazione. Gli Uliadi eleati furono almeno in origine un vero *genos*; e lo dimostra la presenza fra loro di Parmenide, che, non essendo medico, non avrebbe potuto essere ascritto a un gruppo puramente professionale. Particolarmente ben documentata è la trasmissione del mestiere nelle famiglie degli artisti: ad esempio, in quella di Prassitele. D'altra parte, la diffusione di questa tendenza non deve essere esagerata. Erodoto osserva che a Sparta i mestieri sono ereditari: il cuoco è figlio di un cuoco, il flautista di un flautista, l'araldo di un araldo (VI 60; gli araldi sono evidentemente i Taltibiadi, ricordati anche oltre, VII 137). A Erodoto la cosa non appariva per nulla ovvia; egli infatti la considera una caratteristica della società spartana, che gli suggerisce un pa-

ragone con l'Egitto. Nelle altre *poleis* greche, dunque, i casi di reale successione familiare non costituivano la regola, ma l'eccezione.

Ciò che importa, comunque, è che dal punto di vista greco la distinzione fra *genos* in senso proprio e gruppo pseudogentilizio non aveva grande importanza, poiché il legame spirituale fra maestri e discepoli creava rapporti simili a quelli di parentela. Il concetto appare chiaro nel Giuramento di Ippocrate: « Considererò colui che mi ha insegnato quest'arte alla stregua dei miei genitori, e metterò in comune con lui le mie risorse...; e considererò i suoi discendenti (γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ) alla stregua dei miei fratelli maschi...; e renderò partecipi dell'insegnamento pratico e teorico e di tutta la rimanente dottrina tanto i miei figli quanto quelli del mio maestro... ».

Riassumendo, è certo che i membri delle scuole rapsodiche si comportavano come consanguinei; è molto probabile che nell'ambito delle scuole siano esistiti gruppi familiari. Ciò tuttavia non dimostra che l'intera scuola degli Omeridi s'identifici con un solo *genos*, risalente a un capostipite chiamato Omero.

Il nome Omeridi, infatti, oltre che come un vero gentilizio, si può spiegare ancora in altri due modi. In primo luogo può indicare « i seguaci di Omero », come Πυθαγόρειοι, nonostante il suffisso patronimico, indica l'eteria di Pitagora e non i suoi discendenti. Gli studiosi che optano per questa tesi non negano, anzi sostengono a spada tratta, la realtà storica del poeta Omero. Essi affermano che il nome Omero, benché non frequente, è un normale nome greco, del tutto estraneo al mondo della poesia. Irrilevante è che Omero s'interpreti l'ostaggio, o il cieco, o altro (così in particolare lo Jacoby); il fatto che la tradizione attribuisca al più grande poeta greco un nome che non ha significato tecnico o simbolico (non è, dunque, un « nome parlante », come sarebbe per esempio Femio, « il narratore ») dimostrerebbe l'autenticità del nome e del personaggio.

Altri invece affermano che Omero è per l'appunto un « nome parlante », ed ha un nesso con la poesia epica. In tal caso Omeridi sarebbe una designazione professionale o di categoria, come Poimenidi, i pastori; Eumolpidi, i bravi cantori; Eupatridi, i nobili. Ὀμηρος designa in origine « colui che si

accompagna con altri»; dal primitivo significato derivano quelli di «ostaggio» (colui che deve seguire la persona cui è stato consegnato) e di «cieco» (colui che deve accompagnarsi con la sua guida). Il Murray ricorda che in Esiodo (*Theog.* 39) le Muse cantano *φωνῇ ὁμηρεῦσαι*, «con voce concorde», ma letteralmente «concordando con la voce»; e vede nell'*ὁμηρος* «colui che mette in accordo la voce», cioè che accompagna la danza col canto. Il Birt, seguendo le biografie che interpretano «Omero» come il cieco, osserva che il cieco è il poeta per antonomasia. La cecità è considerata da vari popoli come un elemento favorevole all'ispirazione poetica e profetica: nella tradizione greca sono ciechi, oltre all'indovino Tiresia, e allo stesso Omero, anche Demodoco (*Od.* VIII 62-4, 471), Tamiri, Stesicoro. Il poeta dell'inno ad Apollo Delio si presenta come «il cieco (*τυφλὸς ἀνὴρ*) che abita nella rocciosa Chio» (III 172); il che, secondo il Birt, suonava per i suoi ascoltatori «io sono l'Omero, o l'Omeride, che abita nella rocciosa Chio». Infine il Durante, partendo dall'epiteto di Zeus *Ὁμάριος* o *Ἀμάριος*, identico a Zeus *Ὁμαγύριος*, cioè «il dio delle assemblee», e dal toponimo *Ὁμάριον* o *Ἀμάριον*, in Acaia, suppone che sia esistito un sostantivo *ῥμαρις*, «riunione, panegiri»; Omero sarebbe dunque «colui che interviene alle panegiri», cioè il poeta degli agoni. Lo studioso ricorda che si può interpretare nello stesso modo anche il nome del mitico aedo Tamiri; infatti per Esichio *θάμυρις* significa «riunione», e *θαμυρίζειν* «riunirsi». La coincidenza è senza dubbio suggestiva, e la teoria del Durante sembra la più probabile fra quelle finora sostenute.

Di solito, gli studiosi che vedono in Omero e in Omeridi degli appellativi professionali, escludono che sia esistito realmente un poeta chiamato Omero: dal falso gentilizio sarebbe derivata la figura mitica del capostipite, come dall'appellativo Medontidi, proprio dei re ateniesi, derivò l'eroe Medonte, e dai Codridi della Ionia l'eroe Codro. Si può osservare tuttavia che, se anche il nome di persona Omero non esisteva prima dell'appellativo Omeridi (il che è discusso), esso è certamente esistito dopo, cioè da quando Omeridi fu interpretato come un vero patronimico, simile, per esempio, ad Alcmeonidi. A questo punto, nulla vietava che un Omeride si chiamasse Omero, come parecchi degli Alcmeonidi si chiamarono Alcmeone.

Per un rapsodo di questa gilda, Omero era un nome professionale, sia quando se ne ricordava il significato (poeta degli agoni), sia quando fu considerato semplicemente il nome del capostipite, ovvero del fondatore e maestro. Orbene, l'uso di nomi tratti dalla professione, assegnati alla nascita nel caso dei « figli d'arte », o anche assunti in età adulta, era in alcuni ambienti molto comune. L'aedo di Itaca si chiama Femio, il narratore, e suo padre è Terpios, « colui che rallegra »; Polyterpos, « colui che rallegra molto », è il nome di un flautista rappresentato sopra un *aryballos* corinzio, datato al 580-575 circa¹. Nel dare questi nomi parlanti ai loro personaggi, gli artisti hanno imitato la realtà, come risulta dal confronto con Terpandro, il citaredo del settimo secolo, con Terpsicle, scultore del sesto secolo (SIG³ 3b), e con un altro Terpsicle, rapsodo del quinto secolo (SGDI 5786); col poeta tragico Thespis, l'ispirato; inoltre con Stesicoro, l'ordinatore di cori, che secondo la tradizione assunse il nome in età adulta. Si può, forse, citare anche Esiodo, che secondo alcuni significa « il cantore ». La possibilità che un poeta sia stato chiamato Omero in memoria di un capostipite immaginario è confermata dal fatto che uno scultore del quinto secolo si chiamò Dedalo.

Un caso interessante è quello degli Uliadi eleati, fra i quali era comune il nome Ulios (Οὔλιος, nella forma tarda Οὐλίας). Ulios era nello stesso tempo il soprannome del capostipite mitico, e una qualifica inerente alla professione medica, il cui significato era ancora facilmente inteso in epoca tarda: non è escluso che in età arcaica la situazione sia stata analoga per il nome Omero.

Degno di nota è anche un altro particolare. Fra i quattro Uliadi che ebbero l'onore di essere effigiati in statue o busti, uno è Parmenide, che non pare sia stato medico. Gli altri tre sono: Ulis figlio di Aristone, Ulis figlio di Euxino, Ulis figlio di Ieronimo; tutti furono medici, e tutti, fra il III e il I secolo a. C., rivestirono la carica di *pholarchos* (capo del collegio medico o della comunità culturale). È impossibile credere che le cariche toccassero sempre a un Ulis, e mai a un Aristone o a un Ieronimo, per puro caso; si deve dunque

¹ Cfr. L. Threatte, in « Glotta » XLIV 1965, pp. 186-94.

supporre che in ogni generazione quello tra i membri della comunità che era nominato *pholarchos* assumesse il nome di Ulis.

8. *Scuole rapsodiche*. La maggior parte delle fonti esaminate finora si riferisce esplicitamente a una gilda omeride di Chio. Queste fonti trovano una conferma diretta nell'inno ad Apollo Delio, il cui autore afferma di abitare a Chio (III 172); e poiché Tucidide (III 104) identifica il rapsodo dell'inno con Omero, noi possiamo spingerci fino a considerarlo un Omeride. Una conferma indiretta è data da quegli scrittori che chiamano Omero « l'uomo di Chio » (Semonide, fr. 29 Diehl) o « l'aedo di Chio » (Teocrito, 7, 47; 22, 218). È chiaro che questa fu la gilda più famosa; tanto che quando Pindaro e Platone parlano di Omeridi *tout court* è lecito supporre che alludano appunto alla scuola chia.

È possibile però che un'altra gilda, residente in età storica a Colofone, abbia usato lo stesso gentilizio. Com'è noto, i Chii affermavano che Omero era stato un loro concittadino argomentando dal fatto che nell'isola esisteva, o era esistita, una stirpe omeride (Strabone, XIV 645; *Certamen*, linn. 13-5 Allen); si può dunque sospettare che anche altrove il vanto di aver dato i natali a Omero si collegasse alla presenza di Omeridi.

L'unica *polis* la cui pretesa ha un solido fondamento nella tradizione è Smirne. La nascita di Omero in questa città era sostenuta, naturalmente, dagli Smirnei (Strabone, XIV 646), e anche da autori di altra origine (Stesimbrotto di Taso, 107 Jacoby, fr. 22; cfr. Proclo, p. 99 Allen); ma in realtà era ammessa da tutti. I tardi autori di biografie omeriche, nelle loro affrettate rassegne delle opinioni più antiche, affermano spesso che secondo l'uno o l'altro autore Omero era nato a Cuma o ad Ios. Ma nei rari casi in cui s'incontrano resoconti più particolareggiati si nota che le cose stanno diversamente: secondo lo stesso Eforo, storico cumano, e molto attaccato alla sua patria, Omero fu concepito a Cuma, e nacque a Smirne (70 Jacoby, fr. 1); secondo Aristotele, fu concepito a Ios, e nacque a Smirne (fr. 76 Rose³). Damaste di Sigeo è citato fra coloro che attribuiscono il poeta a Chio, ma lo considera figlio di Maion, che appartiene alla saga smirnea (5 Jacoby,

fr. 11); l'epigramma citato nella prima *Vita* plutarchea (linn. 78-9 Allen), sostiene che Omero è nato a Colofone, ma aggiunge che era figlio di Meles, l'eponimo del fiume che bagna Smirne. Numerosi altri autori danno a Omero come padre, padre adottivo, o avo materno, Maion; ovvero affermano che fu chiamato alla nascita Melesigene; e questo nome, che in realtà significa « colui che si prende cura della propria stirpe » era interpretato universalmente come « figlio di Meles », o « nato sulle rive del Meles ». La concordia delle fonti può spiegarsi supponendo che, in età arcaica, Smirne fosse la sede di una scuola omeride.

Molto meno accreditate sono le pretese di Colofone, sebbene Proclo (p. 99 Allen) metta la città al primo posto del suo elenco; in sostanza, esse sono sostenute solo da fonti locali. Oltre alla tradizione popolare (raccolta da: Strabone, XIV 643; *Certamen*, linn. 15-7), vanno ricordati i poeti epici Antimaco (fr. 130 Wyss) e Nicandro (271-272 Jacoby, fr. 36). Indigeni sono anche, senza dubbio, l'autore dell'epigramma citato dallo pseudo-Plutarco (ved. sopra) che era « iscritto su una statua », e di un altro epigramma (*Anthologia Palatina* IX 213) in cui si ricordano insieme Omero e Nicandro come glorie di Colofone.

In realtà, i Colofonii si erano appropriati della versione smirnea; ma la loro iniziativa fu in un certo senso legittima, perché Smirne, antica città eolica, era stata conquistata e colonizzata da Colofone (Mimnermo, fr. 12 Diehl; Erodoto, I 16), non più tardi dell'ottavo secolo; inoltre, quando Aliatte distrusse Smirne intorno al 600 a. C. (Erodoto, loc. cit.; Strabone, XIV 646), è probabile che parte degli abitanti – e fra questi, più di chiunque altro, i membri di una scuola rapsodica, che non potevano ridursi a vivere in villaggi – abbia deciso di confluire nella metropoli, trapiantandovi le proprie tradizioni.

Questa ricostruzione puramente ipotetica trova una conferma nel fatto che Nicandro, alla fine dei suoi *Theriaka*, si dichiara Ὀμηρεῖος (vv. 957-8). Naturalmente l'epiteto potrebbe interpretarsi « seguace, o imitatore, di Omero », o, ancor più genericamente, « poeta epico »; il Pasquali, e recentemente il Cazzaniga, hanno suggerito invece che il poeta voglia presentarsi come Omeride. Va ricordato che Nicandro aveva sostenuto nei suoi scritti eruditi l'opinione dei concittadini,

rivendicando a Colofone i natali di Omero; è chiaro dunque che per lui il rapporto col maestro aveva un particolare significato.

L'esistenza di una gilda omeride a Colofone resta comunque una semplice possibilità. È certa invece l'esistenza di una scuola rapsodica a Samo, anch'essa a struttura gentilizia, ma con altro patronimico. A Creofilo, ritenuto contemporaneo di Omero, si attribuiva il poema *La presa di Ecalia*; egli risiedeva a Samo (Callimaco, *Epigr.* 6 Pfeiffer; Strabone, XIV 638-9; Clemente, *Stromateis* VI 2, 25, 1), e in quest'isola varie fonti attestano l'esistenza di Creofili (Aristotele, fr. 611, 10 Rose³; Cleante, in Porfirio, *Vita Pythagorae* I, 1; Plutarco, *Lyc.* 4; Giamblico, *de vita Pyth.* 2, 9 e 11; Diogene Laerzio, VIII 2). Questi Creofili erano considerati depositari dei poemi omerici; cioè, presumibilmente, conservavano una propria versione del ciclo troiano. Secondo Platone (*Resp.* 600 b) Creofilo era un *ἐταῖρος* di Omero, cioè faceva parte della scuola omerica: ciò significa soltanto che al tempo di Platone il primato degli Omeridi era universalmente riconosciuto, e perciò le scuole minori erano subordinate alla più illustre. Si tenta infatti anche un collegamento genealogico fra i due capostipiti, asserendo che Creofilo era genero di Omero (scolio a Platone, loc. cit.; Suida, s. v. Κρεώφυλος); ma le parentele in linea femminile sono escogitate appunto per collegare gruppi caratterizzati da patronimici diversi, che non si possono eliminare perché troppo radicati nella tradizione.

Collegando la figura di un Testoride (nome di persona), residente a Focea e presunto autore della *Foceide*, o addirittura della *Piccola Iliade* (*Vita Erodotea*, linn. 195-224, 337; scolio a Euripide, *Tro.* 822), col poeta epico Partenio, figlio di Testore (Suida, s.v. Παρθένιος), si potrebbe ancora ricostruire una gilda di Testoridi, evidentemente rivali degli Omeridi. Infatti, secondo la biografia, Testoride si appropriò della produzione omerica, e passò da Focea a Chio; ma quando giunse nell'isola anche Omero, sgombrò il campo. Partenio tuttavia è definito « discendente di Omero ».

Come si vede, i dati sulle gilde rapsodiche minori sono scarsi e problematici; ma la diffusione panellenica della poesia epica in età arcaica ci obbliga di per sé a supporre che esistessero varie scuole, dislocate in varie città. D'altronde, la tradizione ricorda altri rapsodi che, pur non potendosi col-

legare a una gilda determinata, appaiono estranei alla cerchia degli Omeridi: come, nella stessa Smirne, Magnete (Nicola Damasceno, 90 Jacoby, fr. 62), e nella stessa Chio, Kynai-thos (scolio a Pindaro, *Nem.* 2, 1). Stasino, il presunto autore delle *Ciprie*, era già per Pindaro (fr. 265 Snell) genero di Omero; e ciò, come si è detto, basta a dimostrare che non veniva considerato un Omeride, e si sentiva il bisogno di creare un collegamento artificiale.

9. *Preistoria della poesia epica.* È oggi ammesso da tutti i critici che i testi giunti fino a noi sono il frutto di una lunga tradizione. Essi portano le tracce del loro passato sia nella lingua, che è intessuta di forme arcaiche e forme tarde coesistenti in ogni episodio, anzi – si può dire – in ogni verso; sia nel contenuto, ricco di allusioni a fenomeni culturali ed eventi storici databili dall'età micenea all'ottavo secolo a. C. Dunque, nell'intervallo fra la scomparsa della lineare B, la scrittura sillabica usata dai Micenei (XV-XIII secolo), e l'adozione dell'alfabeto fenicio (probabilmente nel nono secolo), l'epopea fu tramandata oralmente di aedo in aedo, e diffusa oralmente dagli aedi fra i loro ascoltatori. Ma la fase della trasmissione e diffusione orale potrebbe essere stata molto più lunga, poiché da una parte non si può affermare che la lineare B sia stata usata per scrivere testi letterari, dall'altra non è sicuro che l'introduzione dell'alfabeto in Grecia abbia prodotto immediatamente il sorgere di una letteratura scritta.

Durante il periodo orale, la lingua e lo stile si sono evoluti adeguandosi alle esigenze di artisti che dovevano presentare al pubblico la loro opera senz'altro ausilio che l'ispirazione e la memoria. Il frutto più appariscente di questo sviluppo è un ricco patrimonio di espressioni tradizionali, che si ripetono costantemente per designare ogni divinità, ogni eroe, ogni azione, ogni luogo: queste espressioni, che fin dall'Ottocento sono state chiamate « formule », corrispondono talora a uno o più esametri, talora a una sezione di esametro compresa fra la cesura e la fine del verso, o fra due cesure, o fra l'inizio del verso e una cesura. L'abbondante disponibilità di formule, e la capacità istintiva di creare nuove frasi sul modello di quelle già note, permettevano ai poeti di improvvisare senza esitazioni, e col minore sforzo possibile; mentre

la struttura compatta del discorso formulare facilitava il ricordo dei carmi preesistenti.

Il linguaggio formulare è dunque particolarmente idoneo, o addirittura indispensabile, alla composizione e alla trasmissione della poesia là dove manchi la scrittura; e la fase orale nella storia dell'epopea, che il Wolf aveva dedotto dalle caratteristiche generali della cultura greca in età arcaica, si può anche indurre dall'analisi interna dello stile epico. Ma va tenuto presente che i due metodi sono ugualmente rispettabili, e la validità delle teorie moderne è garantita dal fatto che le due vie diverse portano alla medesima conclusione.

Nel concetto di formula è implicito l'elemento « ripetizione »; esso infatti appare in tutte le definizioni vecchie e nuove (Windisch: qualunque gruppo di parole che costituisca un'unità metrica e ricorra frequentemente in Omero; Parry: un gruppo di parole usato regolarmente, nelle medesime condizioni metriche, per esprimere una data idea essenziale). Non deve dimenticarsi però che noi conosciamo solo una minima parte della produzione epica, e solo indirettamente, attraverso fonti scritte; quindi anche molte espressioni che appaiono una sola volta nei nostri testi potrebbero essere state formule tradizionali, molto diffuse ai loro tempi.

Il sistema formulare, come è testimoniato in Omero, in Esiodo e negli inni, presenta alcuni aspetti interessanti che concorrono a dimostrare l'antichità delle sue origini e la lunga durata del suo sviluppo. Gli studi più approfonditi e particolareggiati sull'argomento si debbono a Milman Parry, che ha messo in luce soprattutto due caratteristiche del sistema, da lui definite l'estensione e l'economia (o semplicità). Con estensione, il Parry intende l'abbondanza e la varietà delle formule, tali da soddisfare ogni esigenza del racconto: per cui si potrebbe supporre che gli aedi più dotati di memoria e meno dotati di personalità fossero capaci di comporre interi carmi usando esclusivamente frasi del repertorio tradizionale (anzi, il Parry e alcuni dei suoi seguaci attribuiscono volentieri questa capacità a tutti gli aedi). Economia significa che per ogni « idea essenziale », e per ogni unità metrica, esiste una sola formula; una sola, in quanto è insostituibile, ovvero in quanto è usata a esclusione delle altre. Ad esempio, per désignare Atena, al nominativo, il poeta dirà sempre Πάλλας Ἀθηναίη nel primo emistichio, fino alla censura pentemimera;

sempre γλαυκῶπις Ἀθήνη fra la censura eptemimera e la fine del verso; quasi sempre θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη fra la cesura trocaica e la fine del verso. L'economia, comunque, non è una regola assoluta ma solo una tendenza: ad esempio, le formule ἀναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων (« il signore Apollo, figlio di Zeus ») e ἀναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων (« il signore Apollo che colpisce lontano »), che hanno identico valore metrico ed esprimono la stessa « idea essenziale » (Apollo), coesistono; mentre, secondo la teoria, una delle due avrebbe dovuto essere preferita ed eliminare l'altra.

È manifesto che un singolo poeta non avrebbe potuto creare un sistema così ricco e nello stesso tempo così rigorosamente determinato; e non sarebbero bastate all'impresa neanche due o tre generazioni di poeti. La lunga durata della tradizione è confermata anche da altri fenomeni, come le irregolarità causate dalla perdita del digamma. Ad esempio, nell'emistichio ἔβαν οἶκονδε ἑκάστος (« Se ne andavano ognuno alla propria casa »), l'α di ἔβαν è considerata lunga, benché sia seguita da una sola consonante; l'ε di οἶκονδε non si elide, pur essendo seguita da un'altra vocale. Ma quando il digamma era ancora pronunciato, l'emistichio suonava ἔβαν Φοῖκονδε Φέκαστος; e tutte le regole erano rispettate. Questa formula, ripetuta nei nostri testi cinque volte, fu dunque coniata anteriormente alla caduta del digamma, e quando fu consacrata dall'uso non si pensò a sostituirla sebbene fosse ormai insoddisfacente dal punto di vista metrico. Il Windisch ha dimostrato appunto che le irregolarità si manifestano in particolare nelle formule: queste pertanto debbono risalire a un'epoca in cui il digamma era ancora vivo. Nei passi non formulari, quindi meno antichi, i poeti talvolta si comportano come se il digamma esistesse ancora, talvolta si adeguano all'uso linguistico dei loro tempi.

Vale la pena di ricordare infine la degradazione delle formule, cioè l'uso improprio di espressioni tradizionali: risulta chiaro che alcuni aedi usavano le formule, o anche singoli vocaboli, a orecchio, ignorandone o trascurandone il vero significato. Un esempio famoso di assoluta indifferenza al significato (in questo caso indubbiamente noto al poeta) è « l'incensurabile Egisto » (*Od.* I 29): l'espressione può derivare da un altro contesto in cui il personaggio non appariva in veste di omicida giustamente punito, ovvero è stata coniata sul mo-

dello di ben note formule proprie di eroi moralmente positivi. Anche da questi particolari possiamo arguire il peso e la durata della tradizione.

È appena necessario ricordare che questa analisi dello stile epico in quanto stile tradizionale non incide sulla valutazione delle singole opere, ciascuna delle quali deve, e può, essere apprezzata per sé stessa. Anche Milman Parry era ben conscio del fatto che il fine principale della critica omerica è quello di stabilire « che cosa è dovuto alla tradizione e che cosa è dovuto all'autore ». Egli tuttavia, nel corso della sua feconda ma breve stagione, si era concentrato sul primo problema, soprattutto perché riteneva prematuro lo studio del secondo; e talvolta si ha l'impressione ch'egli abbia del tutto dimenticato l'autore.

Gli studiosi contemporanei del Parry, e i suoi successori, hanno cercato di ristabilire l'equilibrio. Si è notato che l'aedo si serve delle formule come gli altri poeti si servono delle parole: sebbene tutti gli artisti – anzi, tutti gli uomini – attingano a un lessico ereditario, ciò non limita la libertà di espressione individuale. Inoltre, la stessa frase (proprio come la stessa parola) può avere valori espressivi ben diversi secondo il contesto in cui si trova. In particolare, il Nagler distingue acutamente la formula conservata a livello preverbale nella memoria dell'aedo (che è la struttura offerta dalla tradizione) dalla formula espressa nella realtà concreta dell'opera poetica, che è ogni volta nuova.

Entrando in un campo più tecnico, si può rilevare che non tutto il testo omerico ed esiodeo è costituito di espressioni tradizionali. Alcuni critici riescono a raggiungere percentuali altissime (oltre il novanta per cento di elementi formulari) perché estendono arbitrariamente il concetto di formula, con vari artifici. Uno degli artifici consiste nel definire formule frasi banali, o singole parole di uso comune; per esempio ὥς φητο, « così disse », e, peggio ancora, χαῖρε, « salve ». Un altro consiste nel guardare a « tipi di formula più generali », cioè a frasi che pur essendo fra loro diverse per i vocaboli e il significato, hanno però in comune lo schema (detto anche schema strutturale o formula strutturale): come κτήματα πάντα, « tutte le ricchezze », e σήματα λυγρά, « segni funesti ». Queste analogie possono insegnare una cosa sola, cioè che l'epopea è composta in esametri; il che già si sapeva.

Inoltre la tendenza all'economia del sistema, basata sull'uso di una formula unica, quindi obbligatoria, per ogni idea essenziale, non si manifesta con uguale forza in tutti i casi: spesso il poeta ha libertà di scelta (il Parry si era fermato soprattutto sulle espressioni composte da un nome proprio con uno o più epiteti, in cui la regolarità è maggiore). Infine, non tutte le formule sono definitivamente cristallizzate: molte di esse vivono, sono cioè « flessibili », e si adattano alle variabili esigenze dell'aedo. Dal punto di vista descrittivo, si può dire che κοίλας ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν (« alle concave navi degli Achei »), θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν (« alle veloci navi degli Achei »), e ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν (« alle navi degli Achei ») sono tre formule diverse, l'una usata dopo la cesura pentemimera, la seconda dopo la cesura trocaica, la terza dopo la cesura eptemimera. In realtà si tratta di una sola formula, che si modifica, si allarga o si restringe, secondo la volontà del poeta.

Non si può certo affermare che gli scrupoli degli studiosi più recenti, intesi a rivalutare la parte dell'autore rispetto alla parte della tradizione, siano antistorici, in quanto i concetti di originalità e di personalità sarebbero estranei alla *forma mentis* del rapsodo. Il poeta dell'*Odissea* dice che il « canto nuovo » è particolarmente apprezzato dal pubblico (I 351-2; cfr. [Esiodo], fr. 357 Merkelbach-West) e parla anche di un racconto « la cui gloria giungeva allora fino all'ampio cielo », cioè « che era allora in voga » (VIII 74). L'aedo canta « come la mente lo spinge » (I 346-7) o « come la Musa lo ispira » (VIII 73). Femio si vanta di essere autodidatta, e ispirato dal dio, o dalla dea (XXII 347-8): altri passi spiegano che autodidatta significa: allievo diretto delle Muse o di Apollo (VIII 479-81, 488, 498; XVII 518-20; Esiodo, *Theog.* 22). Questi passi non alludono alla padronanza della tecnica, che è ricordata in termini diversi (*Od.* VIII 489, XI 368), bensì proprio all'originalità e all'ispirazione.

10. *Trasmissione scritta e diffusione orale.* La maggioranza degli studiosi ammette oggi che l'*Iliade* e l'*Odissea* siano opere – nelle grandi linee – unitarie dal punto di vista della struttura e dello stile. È ovvio ormai per tutti che i testi a noi noti sono una *Iliade* e una *Odissea* fra tante altre, o forse l'ul-

tima *Iliade* e l'ultima *Odissea* dopo tante altre: e le contraddizioni messe in luce dal lavoro secolare della critica analitica si spiegano con l'influenza esercitata sui nostri poeti dai canti più antichi, che erano parte essenziale della loro cultura – e del resto appartenevano anche alla cultura di tutti i greci, sicché i poeti, anche se lo avessero voluto, non avrebbero potuto trascurarli o trasformarli a loro arbitrio. Quelli che un tempo si consideravano problemi di composizione si presentano dunque oggi come problemi di fonti. Rimane naturalmente il sospetto di modifiche successive alla composizione; ma si ritiene che l'esistenza di versi, episodi, o anche interi libri, interpolati, non raggiunga una misura tale da compromettere la sostanziale unità dei poemi.

Per quanto riguarda l'epoca in cui i poemi furono composti, le opinioni oscillano fra il nono e l'ottavo secolo per l'*Iliade*, fra il nono e il settimo per l'*Odissea*. Per semplicità di trattazione mi riferirò, d'ora in poi, al secolo ottavo.

Sull'epoca in cui i poemi furono scritti, la discussione è più che mai aperta: e i critici sembrano nettamente divisi fra due tendenze. Secondo alcuni (i più numerosi) l'*Iliade* e l'*Odissea* sarebbero state scritte al momento stesso della loro composizione – cioè composte mediante l'uso della scrittura –, ovvero composte oralmente e stese per iscritto poco tempo dopo, dagli autori stessi, o da scribi, sotto la dettatura degli autori. Secondo altri, sarebbero state tramandate oralmente fino al sesto secolo, cioè fino alla famosa edizione attica voluta da Pisistrato e da suo figlio Ipparco.

Tuttavia, anche alcuni fra i più recenti sostenitori dell'edizione pisistratea ammettono, sia pure incidentalmente e senza dare importanza alla cosa, la possibilità che siano esistite redazioni precedenti. Di ciò infatti non si può dubitare, se si ricorda che solo fonti tarde, da Cicerone (*de Orat.* III 137) in poi, attribuiscono ad Atene il merito della prima edizione. L'autore dell'*Ipparco* pseudoplatonico, vissuto nel quarto secolo a. C., proprio là dove elenca i contributi del Pisistratide alla cultura ateniese, dice tutto il contrario; scrive infatti: « Per primo egli portò (ἐκόμισεν) in questo paese le opere di Omero, e obbligò i rapsodi a recitarle in successione durante le Panatenee » (228 b). Lo storico megarese Hereas, non posteriore alla prima età ellenistica, accusa Pisistrato di aver interpolato nell'*Iliade* alcuni versi a scopo di propaganda poli-

tica (486 Jacoby, fr. 1). Altre interpolazioni, con o senza fini politici, sono ricordate da Dieuchidas (485 Jacoby, fr. 6), anch'egli megarese, da Strabone (IX 394) e dallo scoliaste T all'*Iliade* (X 1). Queste notizie sono ispirate all'idea di un testo scritto preesistente. Inoltre anche la tradizione spartana, che vuole sostituire Licurgo a Pisistrato, quindi è ricalcata su quella ateniese, rivendica al legislatore non la « prima edizione », bensì il vanto di aver acquistato un testo nella Ionia e di averlo trasferito a Sparta (Aristotele, fr. 611, 10 Rose³; Plutarco, *Lyc.* 4; ecc.).

Si può ancora aggiungere che, se un testo conservato, al tempo di Pisistrato, in qualche città ionica, era considerato autentico, tanto da essere scelto come base dell'edizione attica, esso non poteva essere stato redatto da pochi anni: doveva invece essere noto e accreditato almeno da un paio di generazioni.

Ma, se le due teorie divergenti vengono presentate in questo modo: *a)* la redazione scritta è coeva alla composizione, e risale all'ottavo secolo; *b)* la redazione scritta risale a un'epoca imprecisata, anteriore a Pisistrato; il dissenso non appare più tanto grave. Se si dice (come, a mio avviso, finiscono col dire il Merkelbach e il Kirk) che l'edizione del sesto secolo non è la prima, bensì la più importante, la definitiva, quella da cui sono derivate le edizioni alessandrine, si aderisce a un'opinione su cui esiste fra gli studiosi un vastissimo accordo.

Anche da un altro punto di vista le conseguenze pratiche delle due teorie non sono così diverse come sembra: in quanto fra le sorti di un testo scritto e quelle di una composizione tramandata oralmente non poteva esservi un'antitesi assoluta, né prima di Pisistrato, né per parecchio tempo dopo di lui.

Da un lato infatti, anche supponendo che nei secoli ottavo e settimo la tradizione sia stata puramente orale, sarebbe ugualmente lecito ammettere che i poemi siano sopravvissuti attraverso questo periodo, certo non immuni da interpolazioni e varianti, ma senza che la struttura e lo stile fossero gravemente alterati. Questa ipotesi, oggi sostenuta soprattutto dal Kirk, è respinta da alcuni studiosi della poesia orale, i quali ritengono che i rapsodi della Grecia arcaica siano stati poeti, e improvvisatori di versi, quindi non ripetitori; e af-

fermano che la facoltà di apprendere e ripetere a memoria versi altrui è incompatibile con l'esercizio della improvvisazione. Più precisamente il poeta orale, anche se crede di ripetere un canto più antico, lo fa suo e lo trasforma ogni volta che lo canta o lo recita.

Questa teoria si basa soprattutto su confronti con la poesia popolare jugoslava e greca del Novecento. Ma, se si ammette la legittimità del metodo comparativo, è opportuno rivolgersi anche ad altri ambienti: vale dunque la pena di ricordare che nell'Irlanda medioevale e moderna, e nella Grecia del primo Ottocento, a una minoranza di poeti dotati di facoltà creative e dediti all'improvvisazione si affiancava una maggioranza di cantori la cui attività consisteva esclusivamente nel ripetere opere altrui¹.

Inoltre, i cantori del mondo contemporaneo sono di rado professionisti, e mai sono organizzati rigidamente in scuole: tanto meno in scuole a struttura pseudogentilizia che conservino il culto di un presunto capostipite, come accadeva nella Grecia antica. La differenza era stata osservata dal Parry in una breve nota rimasta lungo tempo inedita; il Lord l'aveva citata, già prima della pubblicazione, ma, diversamente dal Parry, non è disposto a trarne le conseguenze². È certo che i rapsodi, secondo le abitudini comuni alle gilde di tutti i tempi, attraversavano un periodo di apprendistato; e sembra logico supporre che imparassero sia i principi tecnici della composizione orale, sia i canti dei loro predecessori, in modo da poter eseguire carmi antichi e nuovi, o anche versioni antiche e nuove degli stessi carmi, secondo le esigenze del pubblico. Non si deve sottovalutare il fatto che la madre delle Muse è Mnemosyne, la memoria (Esiodo, *Theog.* 53-4; in- no IV 429-30; ecc.).

Se non sbaglio, quando si afferma l'impossibilità di conservare un'opera poetica per via orale si presuppone tacitamente

¹ Poesia irlandese: G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry*, pp. 194-5; poesia greca dell'Ottocento: C. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, Paris 1824. È stato già osservato da molti critici che Femio, nel proclamarsi autodidatta e ispirato dal dio, si contrappone al volgo dei poeti non autodidatti e non ispirati (ved. par. 9).

² La nota del Parry è ora edita in *The Making of the Homeric Verse*, pp. 444-5; era citata dal Lord, in « *Harvard Studies* » LXXII 1967, p. 33 (per la condizione sociale dei poeti jugoslavi, cfr. ancora Lord, *The Singer of Tales*, pp. 18-20). Che il Parry fosse disposto a trarne le conseguenze dalla sua osservazione risulta da un accenno in op. cit., p. 337.

che i mutamenti apportati in ogni singola recitazione siano irreversibili. Senza dubbio, se ogni modifica si somma alle precedenti, in pochi anni qualunque carme, come è stato osservato dal Lord in Jugoslavia, si trasformerà in qualcosa di completamente nuovo. Ma è lecito supporre anche un diverso stato di cose, per cui un cantore sperimenti un giorno una variante, e nella recitazione successiva la abbandoni per tornare alla versione primitiva; ovvero, la variante introdotta da un singolo cantore sparisca con lui, perché non accettata dai suoi contemporanei.

D'altra parte, se già nei secoli ottavo e settimo esistevano manoscritti omerici, doveva essere ben difficile trovarne due uguali. Il testo cioè si sarebbe trovato in una condizione di fluidità analoga a quella documentata per l'età classica e la prima età ellenistica, se non più accentuata.

Insomma, l'alternativa tradizione orale – tradizione scritta perde la sua drammaticità quando si ammetta che la prima non rappresenta un ostacolo insormontabile alla conservazione di un'opera poetica nei suoi valori essenziali, e la seconda non garantisce un'assoluta fedeltà al testo originario.

Consideriamo ora la storia dei poemi nella sua fase meno oscura, cioè dal sesto secolo in poi. È ben noto che per lungo tempo la trasmissione scritta delle opere letterarie non si accompagnò alla diffusione scritta. Sia per il costo dei volumi, sia anche, semplicemente, per l'influsso dell'abitudine e dell'educazione ricevuta, i greci continuarono ad ascoltare testi che in teoria avrebbero potuto leggere, e impararono a memoria le opere di poesia invece di comprarle.

Tralasciando il fatto che gli agoni rapsodici continuavano almeno fino alla tarda età ellenistica, risulta che nel quarto secolo Omero era recitato in pubblico ad Atene, indipendentemente da feste e cerimonie agionali, « quasi ogni giorno » (Senofonte, *Symp.* III 6; Isocrate, 12, 18 e 33).

L'esordio della *Batracomiomachia* viene citato di solito come primo documento esplicito di poesia epica scritta; ma le parole « Nel cominciare, prima di tutto io chiedo al coro delle Muse che dall'Elicona venga nel mio animo, in soccorso al canto che di recente ho scritto in tavolette poggiate sulle mie ginocchia » sono significative anche perché l'autore chiede l'aiuto delle Muse non per la composizione, ben-

si per la recitazione, che è dunque ancora il momento essenziale.

Nell'Atene classica, un amatore di Omero non si vanta di possedere una buona biblioteca omerica, ma di conoscere i poemi a memoria: ed è Nicerato, figlio del ricchissimo Nicia (Senofonte, *Symp.* III 5). A Eutidemo, che si dice abbia acquistato l'intera opera di Omero, Socrate chiede scherzosamente se per caso voglia darsi alla professione di rapsodo (Senofonte, *Mem.* IV 2,10). D'altronde, i volumi posseduti dai bibliofili come Eutidemo erano senza dubbio copiati *ad personam*; erano cioè edizioni in un solo esemplare. Tali furono anche, più tardi, l'*Iliade* custodita gelosamente da Alessandro il Grande, e curata da Aristotele (Plutarco, *Alex.* 8 e 26), e l'edizione dei due poemi « scritti appositamente » per Casandrio, il quale poi ne conosceva a memoria gran parte (Caristio, presso Ateneo, XIV 620 b).

La battuta di Socrate nei *Memorabili*, come ha notato il Pasquali, dimostra che il possesso di testi omerici da parte di privati è un'eccezione, da parte dei rapsodi è la regola. Tale stato di cose, che per l'età di Senofonte è documentato esplicitamente, per l'età più antica è un'ipotesi necessaria. Manoscritti omerici esistevano, secondo l'opinione di molti studiosi, dal secolo ottavo; se ci si accontenta di congetturare dalla edizione che Ipparco portò ad Atene, almeno dal 600 circa; ma in quel periodo la diffusione orale della poesia era non meno comune che nel quarto secolo, mentre il mercato librario era ovviamente ancora più gracile: i testi si trovavano dunque in possesso degli specialisti, cioè dei rapsodi (o, come ad Atene, delle autorità che imponevano un modello alle recitazioni dei rapsodi). Le fonti non dicono chi abbia fornito a Ipparco il manoscritto da cui fu copiata l'edizione di Pisistrato; invece la leggenda spartana già ricordata afferma che il testo acquistato da Licurgo apparteneva ai Creofili di Samo. Si tratta, è vero, di una leggenda; ma senza dubbio quelli che elaborarono la tradizione sapevano bene a chi era opportuno rivolgersi in età arcaica per ottenere un testo omerico.

La teoria del manoscritto conservato presso una scuola rapsodica è stata formulata e sviluppata soprattutto da Gilbert Murray; questi ha osservato fra l'altro che gli antichi manoscritti, totalmente privi di intervalli fra le parole, di in-

terpunzioni, di spiriti e di accenti, opponevano alla lettura tali difficoltà da renderla assai poco piacevole, quand'anche si trattasse di Omero; dunque la funzione più utile ch'essi potevano adempiere era quella di aiutare la memoria dei rapsodi.

Fra i proprietari di manoscritti omerici dobbiamo ricordare i maestri di scuola, che, non essendo ricchi, presumibilmente copiavano i testi di propria mano; e inoltre, essendo o credendosi dotti, li emendavano (Plutarco, *Alc.* 7; cfr. anche Eliano, *Varia Historia* XIII 38).

Orbene: i testi dei rapsodi non erano certo facilmente esibiti ad estranei (Platone, *Phaedr.* 252 b, parla di manoscritti « nascosti »); essi servivano come base alle recitazioni pubbliche durante le quali potevano essere più o meno rispettati secondo le circostanze: solo nel caso delle Panatenee, per quanto sappiamo, era inevitabile il rispetto di un testo prestabilito. Nulla esclude inoltre che i manoscritti, quando si logoravano e dovevano essere ricopiati, fossero soggetti ad aggiornamenti secondo il variare del gusto. Le copie dei bibliofili, ad Atene e più tardi anche altrove, potevano essere attinte a un'edizione ufficiale, ma nella maggior parte dei casi la trascrizione era esposta agl'influssi dell'ultima o della più apprezzata recitazione pubblica: secondo alcuni, poteva anche accadere che si redigessero nuovi testi attingendo direttamente alla recitazione. Le copie dei pedagoghi infine erano particolarmente inattendibili, anche perché usate come base per le recitazioni dei fanciulli, che, se dobbiamo credere ad Aristofane (*Pax* 1265-1304), procedevano a ruota libera; donde la possibilità di esemplari abbreviati, adattati, ecc.

Da tutto ciò deriva la ben nota fluidità della tradizione omerica, testimoniata dalle varianti che ci sono conservate in citazioni di antichi scrittori e nei papiri, e che in parte sono sopravvissute fino ai codici medioevali. Lo storico Flavio Giuseppe aveva osservato questo fenomeno, e acutamente lo spiegava come dovuto a un periodo di tradizione orale (*contra Apionem* 1, 2). Oggi appare chiaro che le varianti possono diffondersi anche in un periodo di tradizione scritta, se i manoscritti subiscono continuamente l'influsso delle recitazioni; abbiamo dunque un tipo particolare di tradizione che il Pasquali definisce « non già orale, ma rapsodica ».

Memorabile fra gl'innumerevoli esempi di varianti è quel-

lo offerto dall'ultimo verso dell'*Iliade*. Nei codici medioevali si legge:

Così essi onorarono la sepoltura di Ettore domatore di cavalli.

In un papiro (Rylands 540, XXII, 43-45) abbiamo invece due versi:

Così essi onorarono la sepoltura di Ettore; e venne l'Amazzone figlia di Otrere, la bella Penthesilea.

E lo scolio T conosce ancora un altro testo:

Così essi onorarono la sepoltura di Ettore; e venne l'Amazzone figlia del magnanimo Ares, uccisore di uomini.

Con le due versioni ampliate, la vicenda dell'*Iliade* viene saldata a quella dell'*Etiopide*, e poiché in età classica, per quanto sappiamo, l'*Etiopide* non fu mai attribuita a Omero, le varianti debbono essere antiche, e risalire a un'età in cui il ciclo troiano era considerato un tutto unico. In quel periodo i rapsodi recitavano trascurando le unità artistiche, cioè « la parte di Omero » o « la parte di Arctino »; essi cominciavano da qualunque argomento secondo la propria scelta o quella del pubblico, e finivano quando finiva il tempo disponibile. Odisseo poteva dire a Demodoco: « suvvia, passa a un altro tema (μετάβηθι), e canta il cavallo di legno... »; l'aedo « cominciava dal dio, e cantava, prendendo dal punto (ἐνθεν ἔλων) in cui gli Achei, salendo sulle navi dai bei banchi, partivano... ». È forse per questo che la nostra *Iliade*, anche nel testo più noto, e la nostra *Odissea*, pur avendo un esordio, non hanno un epilogo: si potrebbe supporre che anche gli autori dei poemi non avessero nulla da obiettare contro tale concezione.

Il problema posto dalle varianti fu naturalmente avvertito molto presto, se è vero che Pisistrato cercò di assicurarsi un manoscritto considerato autentico, e se è vero che le manipolazioni cui egli a sua volta sottopose il testo furono confutate dai Megaresi. L'attività critica a livello scientifico, per quanto sappiamo, ebbe inizio già tra il sesto e il quinto secolo, con Teagene di Reggio, e raggiunse il culmine con la filologia ellenistica. L'opera della scuola alessandrina, svoltasi fra il terzo e il secondo secolo, finì con l'aver un certo effetto: la tradizione, pur non giungendo mai all'unità asso-

luta, si dimostra molto meno oscillante dal primo secolo a. C. in poi. A questo parziale successo si collega probabilmente il fatto che Cicerone, chiamato a valutare l'autenticità di un documento, scriva: « Come un critico antico, io devo giudicare se queste due righe sono del Poeta, o interpolate » (*ad fam.* IX 10,1). Dunque al suo tempo il lavoro della filologia omerica era ritenuto cosa del passato.

È degno di nota però che uomini di elevata cultura, in diversi periodi, abbiano guardato con dispregio all'attività della critica sul testo omerico. Nel terzo secolo a. C., cioè al tempo di Zenodoto, Timone di Fliunte affermò che per procurarsi un buon testo si doveva cercare un esemplare antico piuttosto che uno già emendato (Diogene Laerzio, IX 113); nel secondo secolo d. C. Luciano immagina che Omero in persona dichiari l'autenticità dei versi espunti dai grammatici, smascherando così l'incompetenza di Zenodoto e Aristarco (*Vera Historia* II 20).

11. *Note sulla lingua e lo stile degl'inni.* Come si è già detto, le recitazioni di poesia epica (forse non tutte, ma certo quelle tenute in occasioni solenni) si aprivano con un proemio in onore di una divinità. Ciò avvenne per secoli, in diverse regioni del mondo greco: non conosciamo, e non abbiamo alcun motivo di supporre, una fase dell'epopea dedicata esclusivamente agli eroi. Anche la produzione degl'inni, come quella degli altri carmi epici, deve essere stata infinitamente più vasta della parte a noi conservata: e ciò sia in quanto possono essere state cantate altre divinità oltre quelle cui si riferisce la nostra silloge (e altre imprese delle stesse divinità, oltre quelle narrate nei nostri inni), sia in quanto lo stesso mito deve essere stato cantato più volte, in proemi del tutto indipendenti, o derivati l'uno dall'altro. La teoria del Wolf, secondo cui la poesia epica ha dei precedenti che risalgono a una fase puramente orale, è dunque valida per gl'inni nella misura in cui è valida per i poemi.

Anche per gl'inni, una teoria fondata in origine soprattutto su dati esterni è confermata dall'analisi dei dati interni. Lo stile dei carmi a noi noti è simile allo stile dell'*Iliade*, dell'*Odissea*, e dei poemi esiodei, per il suo carattere formulare, che di per sé implica non necessariamente una composizione

orale, ma certo uno stretto legame con una tradizione di poesia orale.

Gl'inni e i poemi, d'altra parte, non sono vicini soltanto per il fatto che gli uni e gli altri usano un linguaggio formulare; ma anche perché usano, in larga misura, lo stesso linguaggio. Da questo punto di vista, ogni componimento va considerato a parte. L'inno ad Afrodite ha in comune con Omero ventidue interi versi su 293, e circa centoquaranta formule; l'inno ad Apollo Pitico (III 179-546), trentotto versi e circa centosettanta formule; l'inno ad Apollo Delio (III 1-178), otto versi e circa sessantacinque formule; l'inno a Demetra, otto versi su 495, e oltre centosettanta formule; l'inno a Ermes, sette versi su 580, e oltre centonovanta formule.

Inoltre, nell'inno a Demetra vi sono più di venti formule specificamente esiodee, e nell'inno ad Apollo Pitico sei; due versi nell'inno ad Afrodite, uno nell'inno ad Apollo Pitico, e uno nell'inno a Ermes, sono identici o molto simili a versi esiodei. L'inno XXV ad Apollo e alle Muse contiene un esordio di cinque versi, quattro dei quali si trovano anche nella *Teogonia* (vv. 94-7). Anche per quanto riguarda il lessico la fisionomia degli inni è molto varia: i vocaboli non omerici sono, ad esempio, solo ventidue nell'inno ad Afrodite, e ben centonovanta nell'inno a Ermes¹.

Questi dati permettono di concludere che la nostra silloge non rappresenta il repertorio di una singola scuola rapsodica, bensì fu compilata con un certo eclettismo. L'inno ad Afrodite, che si distingue dagli altri perché è il più affine all'*Iliade* e all'*Odissea*, ha in comune con l'*Iliade* anche la profezia sulla gloria degli Eneadi (inno V 196-201; *Il.* XX 306-8). Il suo autore proviene dunque da un ambiente molto vicino a quello di Omero, o, a voler essere prudenti, a quello del rapsodo che compose il ventesimo canto dell'*Iliade* (comunque, se pure vari poeti hanno posto mano alla composizione

¹ Le cifre date nel testo si avvicinano a quelle del Windisch, *De hymnis Homericis maioribus*, Lipsiae 1867, cui rinvio per l'elenco di tutti i passi « omerici ». Mi allontano dal Windisch perché ho incluso tra i versi « omerici » anche quelli che presentano qualche leggera variante; ho escluso per contro le formule che non sono uguali ma solo analoghe per la struttura (sulla strada del Windisch è andato molto più avanti il Notopoulos, che quindi raggiunge risultati ancora più alti). Si noti poi che il Windisch, nella statistica conclusiva, calcola solo le clausole, trascurando tutte le altre formule.

della nostra *Iliade*, prima di Omero o dopo di lui, è probabile che appartenessero allo stesso ambiente). L'autore dell'inno ad Apollo Delio era di Chio, e quasi certamente era un Omeride (cfr. par. 7). L'inno ad Apollo Pitico, secondo una testimonianza che non c'è motivo di respingere, fu composto da Kynaithos, un poeta di Chio che non apparteneva alla scuola omeride (scolio a Pindaro, *Nem.* 2, 1); è logico tuttavia che la sua cultura fosse particolarmente vicina a quella dei suoi concittadini. Non esiste invece alcun indizio su rapporti con gli Omeridi proprio per gl'inni a Hermes e a Demetra, che dal punto di vista linguistico appaiono i più lontani dalla tradizione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Essi d'altra parte, se si prescindono da questo dato, che è puramente negativo, non hanno nulla in comune fra loro e non v'è alcun motivo di ritenere che siano stati composti in una medesima cerchia di rapsodi. I cinque inni maggiori potrebbero dunque risalire a tre o quattro scuole diverse.

Secondo la maggioranza dei critici moderni, i nostri inni sarebbero posteriori alle opere di Omero, e, in parte, anche alle opere di Esiodo; inoltre deriverebbero per imitazione dalle une e dalle altre. Un tempo, a giustificare questa opinione sembrava sufficiente il fatto che i poeti degl'inni usano versi e formule presenti anche in Omero e in Esiodo; col medesimo argomento si dimostrava che Esiodo imita Omero. Le formule e le parole non documentate nei due grandi poemi erano considerate innovazioni; per cui un inno si giudicava tanto più tardo quanto più numerosi apparivano gli elementi non omerici. Quest'ultima idea è ancora oggi molto diffusa.

È ovvio che la teoria, così presentata, non regge. Poiché sappiamo che il linguaggio formulare è tradizionale, e non possiamo, almeno finora, stabilire quale sia l'apporto di ogni singolo aedo al patrimonio comune, tutte le formule sono per noi ugualmente anonime, e non tutelate dai diritti di autore. Se, per esempio, il poeta dell'inno ad Afrodite usa il verso « né dagli dei beati né dagli uomini mortali » (V 35), non deve chiedere il permesso al poeta dell'*Odissea* (IX 521): il verso, come ognuna delle parole che lo compongono, è di dominio pubblico. Gli elementi comuni fra Omero, Esiodo e gl'inni dimostrano solo che tutti i rapsodi attingono a una tradizione in larga misura omogenea; le divergenze nel lessico

e nel formulario fanno balenare la possibilità di ricostruire le varie correnti e le varie scuole (purché si ammetta che l'*Iliade* e l'*Odissea* non sono, né vogliono essere, un *Thesaurus linguae Graecae*, e che, quindi, i vocaboli ignoti a Omero non sono necessariamente innovazioni).

Fin dal secolo scorso, peraltro, la teoria dell'imitazione si è presentata in una forma più razionale: si esaminano cioè i vari passi che contengono una data parola o una data formula, e si constata (o si crede di constatare) che in taluni casi la parola o la formula sono usate felicemente, o in senso proprio; in altri sono fuori posto, o fraintese, o deformate: i contesti che offrono il fianco a queste critiche sono giudicati imitazioni di quelli irreprensibili; e si giunge infine a delineare una cronologia interna dell'epopea. Parallelamente a queste indagini sullo stile si sono affermati e sviluppati gli studi sulla lingua; sono stati riconosciuti gli arcaismi e le innovazioni, e distinti i passi ove prevalgono i primi da quelli ove si addensano le seconde. Molti studiosi ammettono che in tal modo si possano distinguere cronologicamente non solo i poemi omerici dagli altri canti epici, ma anche i canti più arcaici e i canti più tardi nell'ambito dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

I risultati ottenuti con queste ricerche sono spesso interessanti, e talora anche molto utili all'interpretazione dei testi; ma si è sopravvalutata la possibilità di giungere a conclusioni di carattere cronologico (sia pure di cronologia relativa). Non va dimenticato che le opinioni sull'uso proprio o improprio dei termini sono talvolta arbitrarie; ma, anche quando il giudizio basato sul confronto di due passi appaia valido, non ne consegue affatto che il passo stilisticamente o linguisticamente peggiore sia imitato dall'altro, né che sia più tardo dell'altro. Non si può mai escludere la possibilità che i due luoghi derivino, indipendentemente l'uno dall'altro, da fonti a noi ignote; e nulla vieta di supporre che un rapsodo più tardo faccia miglior uso del lessico e del formulario rispetto a un collega più antico, sia perché viene da una scuola migliore, sia perché è, come individuo, più colto o più intelligente.

S'intende che, se un esame esteso a un intero canto, a un gruppo di canti, a un inno di sufficiente ampiezza, dimostra la presenza massiccia di elementi « tardi » (come parole e formule fraintese, e innovazioni linguistiche), è lecito supporre

che l'intero componimento sia « tardo ». Si tratta comunque di una supposizione, soggetta a due riserve: in primo luogo è possibile che poeti di scuole diverse abbiano operato nel medesimo periodo, usando l'uno un linguaggio più arcaizante, l'altro un linguaggio più moderno; in secondo luogo, soprattutto nel caso degl'inni, la cui storia è particolarmente complessa, può darsi che la qualifica di « tardo » si addica non al componimento in se stesso, bensì alla redazione in cui c'è giunto.

In concreto però gl'inni contengono un amalgama di fatti linguistici ora arcaici, ora evoluti, nonché di formule e vocaboli usati ora in senso proprio, ora ad orecchio; amalgama che, se non nei particolari, nella fisionomia generale, è identico a quelli che caratterizzano i poemi omerici e i poemi esiodei.

Mi propongo ora di esaminare alcuni aspetti del problema, non sistematicamente ma solo a titolo di esempio.

La contrazione di due vocali venute a contatto è, in molti casi, un fatto recente; tuttavia non più recente di Omero. I poeti epici preferiscono le forme non contratte, ma accolgono le contrazioni quando siano rese necessarie dal metro: pertanto il fenomeno di per sé non ha valore di indizio cronologico. Spesso le contrazioni degl'inni vengono citate come prova della loro origine postomerica; ma il confronto si basa su un'illusione. Nei nostri inni abbiamo per esempio $\vartheta\rho\eta$ (IV 95, XXVII 4) invece di $\vartheta\rho\epsilon\alpha$; $\beta\acute{\epsilon}\lambda\eta$ (XXVII 6) invece di $\beta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\alpha$. Ma in Omero accade che il gruppo - $\epsilon\alpha$, in $\beta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\alpha$ (*Il.* XV 444); $\sigma\acute{\alpha}\kappa\epsilon\alpha$ (*Il.* IV 113); $\pi\rho\omega\tau\omicron\pi\alpha\gamma\acute{\epsilon}\alpha$ (*Il.* XXIV 267); $\alpha\iota\nu\omicron\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\alpha$ (*Od.* XVIII 201) sia monosillabico; sicché in tutti questi casi non cambierebbe nulla se si scrivesse $\beta\acute{\epsilon}\lambda\eta$, $\sigma\acute{\alpha}\kappa\eta$, $\pi\rho\omega\tau\omicron\pi\alpha\gamma\acute{\eta}$, $\alpha\iota\nu\omicron\pi\alpha\theta\acute{\eta}$. Questa grafia è infatti più o meno diffusa nei manoscritti omerici; nel caso di $\alpha\iota\nu\omicron\pi\alpha\theta\acute{\eta}$ è l'unica attestata, e perciò viene accolta da molti editori. Lo stesso vale per $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\omega\nu$ (inno II 110) che alcuni contrappongono all'omerico $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\acute{\epsilon}\omega\nu$, dimenticando che nei poemi la desinenza - $\acute{\epsilon}\omega\nu$ vale generalmente per una sola sillaba. La grafia - $\omega\nu$ non è ignota ai manoscritti (*Il.* XI 69, XXI 243); alcuni editori di Omero la accettano e altri la correggono, senza che ciò faccia grande differenza; se si vuole, si può scrivere $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\acute{\epsilon}\omega\nu$ anche nell'inno, come ha fatto il Wolf, seguito da molti altri.

Troppo spesso si dimentica che il testo dei poemi è conservato in numerosissimi codici, o gruppi di codici, in larga

misura indipendenti, attraverso i quali si possono ricostruire le edizioni alessandrine (e, secondo alcuni, anche l'edizione ateniese), e da ancor più numerosi papiri, mentre tutti i manoscritti degl'inni risalgono a un archetipo del nono secolo (e per l'inno a Demetra abbiamo un solo manoscritto, del secolo XV). Il fatto che in un codice del nono secolo fosse scritto βέλη, contratto, anziché βέλεα, con sinizesi, non dice molto sulla forma originaria.

Per quanto riguarda il digamma, gl'inni offrono dati molto divergenti. Come si è già detto, nell'epoca in cui nascevano i carmi più antichi il suono *u*, scritto col segno *F* (digamma), era ancora pronunciato; più tardi (ma già prima che i poemi raggiungessero la loro forma definitiva) cadde. Tuttavia, per la forza della tradizione, gli aedi si comportavano come se la *u* esistesse ancora; per esempio, se due vocali erano in origine divise dal digamma (δέ *F*οι) essi ammettevano lo iato (δέ οί), contro la regola generale che avrebbe voluto l'elisione (δ' οί). Nell'ultimo periodo anteriore alla composizione dei nostri poemi si fece sentire l'influsso della lingua viva, e perciò dell'antico digamma in molti casi non si tenne più alcun conto.

Si afferma generalmente che i poemi esiodei e gl'inni rispecchiano uno stadio linguistico più evoluto, quindi più tardo, di quello rappresentato dall'*Iliade* e dall'*Odissea*, perché in essi il digamma sopravvive ormai solo nelle formule omeriche. Questa espressione non mi pare molto felice: si dovrebbe dire piuttosto che il digamma sopravvive solo nelle formule tradizionali, tanto in Omero quanto in Esiodo e negl'inni.

Passando al confronto quantitativo, risulta che nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, nell'inno ad Apollo Delio e nell'inno ad Afrodite il digamma è trascurato, all'incirca, in sedici casi su cento; nell'inno ad Apollo Pitico la cifra sale al venti per cento; nella *Teogonia*, al venticinque per cento, nelle *Opere*, al trentatré per cento; nell'inno a Demetra, al trentacinque per cento; nell'inno a Ermete, al quarantatré per cento. La differenza, per l'inno ad Apollo Pitico, non è molto rilevante (soprattutto perché la percentuale omerica è calcolata sui due interi poemi, mentre l'inno delfico è di 368 versi); è lecito invece concludere che gl'inni a Demetra e ad Ermete appaiono, da questo punto di vista, più tardi, o ci sono giunti in una redazione più tarda,

o, ancora, che fanno uso di un linguaggio meno tradizionale¹.

Non è del tutto irrilevante il fatto che negl'inni s'incontrino forme arcaiche, attestate sporadicamente nei poemi accanto a quelle più recenti, o addirittura ignote ad Omero (il che sarà dovuto a un puro caso). Possono citarsi come esempio ἄλφι, «farina d'orzo» (inno II 208: in Omero si ha il genitivo ἄλφιτου, da ἄλφιτον) e κάρα (inno II 12), plurale di *κάρας, «testa», che risponde al sanscrito *śiras*. Nei poemi si usa κάρη, gen. κάρητος o καρῆατος, plurale καρῆατα. Solo in un passo dell'*Iliade* (X 259) si è pensato che κάρη sia un plurale; ma in tal caso dovrebbe leggersi κάρα.

Va poi ricordato un accusativo plurale in -ᾶς della prima declinazione (inno IV 106: ἄθροᾶς). La forma appare anche in Esiodo e in alcuni dialetti: dal punto di vista della lingua letteraria, si tratta di un arcaismo, che in origine doveva essere presente anche in Omero, ma ne è stato escluso nel corso della tradizione².

Nell'inno a Demetra è attestato tre volte (vv. 99, 101, 248; cfr. anche inno I 21) il dativo della terza declinazione in ī: esso continua il dativo indoeuropeo in -ei, presto scomparso in greco, e sostituito dall'antico locativo in i (il fenomeno è già in corso nei testi micenei). La forma in -ī si trova, in rarissimi casi, anche nel testo dei poemi omerici.

¹ Per l'*Iliade* e l'*Odissea*, cfr. le statistiche dello Hartel, *Homeric Studies*, in «*Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*» LXXVIII 1874, p. 7-74. Per Esiodo, cfr. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, p. 99. Per gl'inni, ho utilizzato l'elenco di T. W. Allen e W. R. Halliday, pp. XCVI-CVII. L'Allen suppone che il digamma sia trascurato anche là dove il testo presenta oggi una -v efelcistica, che evita uno iato o «fa posizione». Egli infatti dà per scontato che gl'inni siano postomerici, e perciò che il ricordo del digamma sia in essi molto labile. Poiché il nostro problema è proprio quello di istituire un confronto fra gl'inni e i poemi, le cifre devono essere assolutamente omogenee. Il calcolo per i poemi è stato fatto dallo Hartel restituendo il digamma ovunque leggere correzioni ortografiche lo permettono; cioè non solo dove i manoscritti presentano una -v efelcistica, ma anche in altri casi (p. es. supponendo che μελιχλοῖς ἐπέεσσι rappresenti un antico μελιχλοῖσι *Fēpeesoi*). Lo stesso Allen pubblica a p. CIV una seconda tabella, corretta con l'inclusione dei versi con -v efelcistica fra quelli in cui il digamma è rispettato; ulteriori leggere modifiche devono essere apportate se si applicano integralmente i criteri dello Hartel, secondo cui vanno elencati fra i casi «positivi» II 118, III 106, IV 182. Inoltre in III 163 Allen legge, col Barnes, μιμεῖσθ' Ἰάσων, mentre, seguendo il parere del Wilamowitz, io accetto μιμεῖσθαι Ἰάσων, che è nei codici, e presuppone un digamma (cfr. anche la nota critica).

² Sugli accusativi in -ᾶς, -οῖς: Anna Morpurgo Davies, in «*Glotta*» XLII 1964, pp. 138-65; M. L. West, *Hesiod, Theogony*, p. 85; C. Pavese, in «*Glotta*» XLV 1967, pp. 171-2; B. Gentili, in «*Gnomon*» XLI 1969, pp. 536-7. West cita i passi omerici in cui è attestata la variante (*Il.* VIII 378; *Od.* XVII 232).

Sarebbe troppo lungo esaminare qui tutti i problemi; rinvio dunque al commento¹. Credo però che i dati disponibili possano essere sintetizzati in questi termini: molte forme proprie degl'inni, e considerate tarde, non lo sono affatto; le forme tarde, in generale, sono testimoniate, o hanno paralleli, ariche nell'*Iliade* o nell'*Odissea*. Non mancano arcaismi, talora comuni ai poemi e talora peculiari. Fra gl'inni maggiori, si può dire che quelli a Demetra e ad Ermete usino un linguaggio meno tradizionale rispetto ai poemi e agli altri inni; da ciò tuttavia non si può trarre alcun dato sicuro sulla cronologia.

12. *Origini e storia della raccolta*. I problemi concernenti la genesi dei singoli inni, allo stato attuale della ricerca, non possono essere risolti. Mi sembra però che sia pur sempre utile cercare di porli in modo corretto.

Gl'inni omerici sono composti in uno stile tradizionale, e inoltre dedicati a temi tradizionali: per esempio, l'inno ad Apollo Delio rappresenta uno dei tanti modi in cui è stata narrata la nascita del dio, come l'*Iliade* rappresenta uno dei tanti modi in cui si raccontarono le imprese di Achille e di Ettore.

Proemi come quelli che noi conosciamo furono, per secoli, cantati e recitati, ma non scritti; come per l'*Iliade* e per l'*Odissea*, il problema della composizione e quello della redazione scritta debbono essere distinti. È possibile sostenere – e infatti è stato sostenuto – che gl'inni, come noi li conosciamo, furono composti oralmente. In tal caso, ci si potrebbe domandare se la stesura sia stata immediatamente, o di poco, posteriore alla composizione; o molto più tarda. La domanda, in linea di massima, sarebbe destinata a rimanere senza risposta; comunque, le circostanze potrebbero essere state diverse per i diversi inni (l'inno ad Apollo Delio, secondo una notizia assai tarda, ma da molti considerata attendibile, fu scrit-

¹ Si vedano le note ai seguenti passi: II 15, 19, 240, 279, 296, 368, 403, 439; III 18, 361-2, 456, 505; IV 140, 255, 427, 531, 559; V 4, 29, 31, 114, 256, 267, 276; XXVII 12, 16. Fra gli arcaismi, cito soltanto alcune forme che sono state trascurate, o intenzionalmente escluse dal testo edito: καθελατο (III 404); πῆχυν accusativo plurale (IV 50); κατὰκειαι (IV 254).

to subito dopo la sua composizione: cfr. p. 99). Ma se si abbandona l'idea che i rapsodi debbano essere necessariamente analfabeti, si può anche pensare che gl'inni siano stati composti per iscritto. In tal caso, il loro stile, proprio della composizione orale, si spiega non solo col peso della tradizione ma anche col fatto che l'autore stesso può aver eseguito varie volte un canto, sperimentandolo in varie forme, prima di dargli la forma definitiva.

La composizione dei singoli carmi viene variamente data dai moderni, sulla base di riferimenti a fatti storici che si crede di cogliere in taluni di essi: le date proposte per i proemi maggiori (i soli cioè per i quali la discussione abbia un senso) oscillano fra il settimo e il sesto secolo. I riferimenti saranno esaminati più oltre, nelle premesse ai singoli componimenti: a mio avviso essi sono, in generale, assai meno ovvi di quanto si crede, e gl'inni rimangono estranei alla dimensione temporale.

L'unico fatto evidente è che la trasmissione e la diffusione degl'inni hanno seguito vie diverse da quelle dei poemi.

I manoscritti erano desiderati per sottrarre la poesia epica agli arbitri delle esecuzioni rapsodiche, fissando una forma che veniva ritenuta autentica o comunque migliore di altre. Ciò viene detto esplicitamente per l'edizione ateniese di Pisistrato, e lo si può arguire anche per gli esemplari privati, dato il precoce interesse per la scelta fra le varianti. Ma tale scrupolo non si estendeva agl'inni con cui s'inauguravano gli agoni: essi in ogni altra sede dovevano apparire elementi estrinseci al racconto epico, e non necessari per intenderlo e apprezzarlo.

Risulta in verità che qualche volta insieme con l'*Iliade* fu steso per iscritto anche un proemio. Di esso si cita il primo verso: «Io canto le Muse, e Apollo glorioso per l'arco»; evidentemente, questo è l'esordio di un vero e proprio inno alle Muse e ad Apollo, come il nostro frammento dell'inno XXV, e non una variante all'esordio dell'*Iliade*. Un esemplare dell'*Iliade* contenente anche l'inno era posseduto dal famoso bibliofilo Apellicone di Teo, morto poco prima dell'85 a.C.; poiché viene definito «l'antica Iliade», potrebbe essere stato redatto in epoca molto anteriore. Lo stesso proemio era noto anche a Cratete (secondo secolo a.C.) e a Nicanore (secondo

secolo d.C.): non è del tutto chiaro se essi videro l'esemplare di Apellicone, o altri analoghi¹.

Comunque, se pure dovesse trattarsi di tre manoscritti diversi, in confronto all'enorme diffusione dell'*Iliade* in età ellenistica e romana essi rappresentano un'infima minoranza. Evidentemente il carme non era considerato « il » proemio dell'*Iliade*, ma « un » proemio fra i tanti che nel corso del tempo furono eseguiti all'inizio delle recitazioni epiche; chi per primo lo fece trascrivere doveva essere uno studioso dagl'interessi insolitamente ampi.

Proprio quest'episodio marginale dimostra, a mio avviso, quanto fosse precaria la diffusione scritta degl'inni.

Il proemio della *Teogonia*, che ci è tramandato costantemente insieme col poema, costituisce un'eccezione facilmente spiegabile. In esso infatti le Muse sono cantate come figlie di Zeus, e per loro bocca si esalta la grandezza del dio, cioè si anticipa il tema centrale del poema; un inno così fatto non poteva considerarsi elemento accessorio. Il proemio della *Teogonia*, d'altronde, era attribuito a Esiodo (e con ragione!) da quasi tutti gli antichi, e ciò doveva assicurarne la sopravvivenza (sembra che solo Cratete di Mallo abbia proposto di espungerlo)².

All'infuori della « antica Iliade » e della *Teogonia* non abbiamo traccia di inni accolti nelle edizioni dei poemi: dobbiamo concludere che la trasmissione degl'inni fu affidata soprattutto ai manoscritti posseduti dalle gilde rapsodiche, e riservati ad uso professionale.

L'esistenza di questi manoscritti, che, per quanto riguarda i poemi, è solo un'ipotesi, nel caso degl'inni è confermata dal

¹ « *Grammaticus Romanus* », ed. A. Nauck, *Lexicon Vindobonense*, Pietroburgo 1867, rist. Hildesheim 1965, p. 273; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Vitae Homeri et Hesiodi*, Berlin 1916 (rist. 1929), p. 32. Il grammatico scrive: « L'Iliade considerata antica, e detta di Apellicone, ha questo proemio: "Io canto le Muse e Apollo glorioso per l'arco", come ricordano Nicanore, e Cratete nei suoi Emendamenti (a Omero) ». La lettera del testo fa supporre che si parli di una sola copia; i dati storici suscitano qualche dubbio. È possibile che il manoscritto visto da Cratete sia passato poi nelle mani di Apellicone; ma la biblioteca di quest'ultimo fu portata a Roma da Silla (Strabone, XIII 609; Plutarco, *Sulla* 26), mentre Nicanore, per quanto sappiamo, lavorò ad Alessandria. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, pp. 150-1, osserva che Cratete avrà negato l'autenticità del proemio all'*Iliade*; infatti egli espungeva il proemio della *Teogonia*, e l'esordio delle *Opere*.

² Vita di Dionisio Periegete (*Vita Chisiana*), ed. A. Colonna, in « Bollettino Comitato edizione nazionale classici » V 1957, p. 11, linn. 51-52.

fatto che proprio la nostra silloge, come ha scritto acutamente il Murray, ha tutte le caratteristiche di un « manuale del rapsodo ». Essa infatti, oltre ad un certo numero di grandi inni più o meno integri, contiene un vero e proprio repertorio di esordi e di congedi: è molto difficile che questi, avulsi da un contesto narrativo, potessero interessare il lettore colto. Il carattere tecnico è inoltre accentuato (e l'interesse per il pubblico ulteriormente diminuito) dal fatto che alcuni dei cosiddetti inni brevi sono soltanto varianti rispetto agli esordi e ai congedi degl'inni maggiori (cfr. XIII 1-3 con II 1-2 e 490-5; XVIII 1-13 con IV 1-9 e 579-80), o sono varianti gli uni degli altri (IX e XXVII, XI e XXVIII, XVII e XXXIII), o infine presentano in sé stessi le varianti giustapposte (I 17-19 e 20-1; XVIII 11-2 e 13).

A questo proposito va ricordato che, se i grandi inni (proemi in senso stretto) sono rimasti quasi del tutto estranei alla trasmissione scritta dell'epopea, anche gli esordi furono considerati talvolta elementi accessori, e perciò in alcuni casi vennero tralasciati, in altri presentano varianti che fanno pensare ad una tradizione stabilizzatasi solo in epoca relativamente tarda.

L'esordio delle *Opere* esiodee (vv. 1-10) era espunto da Prassifane (fr. 22 Wehrli), da Aristarco, e da Cratete di Mallo. Prassifane, a quanto pare, usava un argomento filologico, in quanto conosceva esemplari delle *Opere* che cominciavano col nostro v. 11. Uno di questi esemplari è citato anche da Pausania (IX 31, 4); era inciso su piombo e conservato nel santuario dell'Elicona. Allo scrittore apparve consunto dal tempo, e doveva realmente essere molto antico.

Cratete notava invece che i primi dieci versi delle *Opere* (e anche il proemio della *Teogonia*) avrebbero potuto essere messi al principio di qualunque altro poema; erano, cioè, buoni a tutti gli usi, e non avevano un particolare legame col testo seguente. Il che è esagerato nel caso specifico, ma vale per molti altri esordi¹.

Lo stesso esordio dell'*Iliade* non è immune da varianti. In tutti i nostri manoscritti si legge:

¹ Prassifane e Aristarco sono citati da Proclo (A. Pertusi, *Scholias vetera in Hesiodi Opera*, p. 2). Su Cratete ved. la nota prec.

L'ira cantami, o dea, del Pelide Achille,
funesta, che infiniti affanni portò agli Achei...

Ma il dotto musicologo Aristosseno¹ conosceva un'altra versione:

Narratemi ora, o Muse che abitate le dimore dell'Olimpo,
come l'ira e il rancore presero il Pelide
e il glorioso figlio di Leto; questi infatti, adirato contro il re...

A che epoca risalgano i manoscritti rapsodici che costituiscono le fonti della nostra silloge è impossibile dire, e sarebbe tempo perduto meditare su questo tema.

La silloge stessa non può essere molto antica, e deve essere stata completata quando già la fase creativa dell'epopea era in declino: cioè al più presto dopo la metà del quarto secolo, e forse anche dopo. Una raccolta di età più antica avrebbe dimostrato una maggiore coerenza (o meglio, una minore incoerenza) nella lingua e nello stile; per contro, l'eclettismo del nostro compilatore fa supporre ch'egli sia vissuto in un tempo in cui i rapsodi non avevano un proprio stile, e ognuno era disposto a recitare qualsiasi componimento, purché consacrato dalla tradizione².

Del resto, non si può dubitare che un « manuale » come il nostro fosse utile anche nel IV secolo, o nella prima età ellenistica, dal momento che gli agoni rapsodici erano ancora molto diffusi. Nelle pagine precedenti sono state citate le notizie sugli agoni fino al V secolo, e si è già ricordato un personaggio di Platone, Ione, che giunge ad Atene dopo aver vinto nelle Asclepieie di Epidauro, e si appresta a gareggiare nelle Panatenee (*Ion* 530 ab). Nicerato di Eraclea, poco dopo il 404,

¹ Fr. 91 a Wehrli, citato dal « Grammatico Romano ». Il primo verso della variante è formulare: cfr. *Il.* II 484, XI 218, XIV 508, XVI 112; Esiodo, *Theog.* 114.

² L'eclettismo della silloge si manifesta anche nel fatto che essa contiene tre diversi tipi di esordio. Il più antico è quello proprio anche dell'*Iliade*: la Musa è invitata a cantare, e la persona del poeta resta in ombra (inni IV, IX, XVII, XX, XXXI-XXXIII). Il secondo appare nell'*Odissea*, e nella variante ora citata dell'*Iliade*: il poeta chiede alla Musa di cantare « per lui » (inni V, XIV, XIX). Nella terza fase, il poeta annuncia semplicemente che egli canterà un dato tema, e la Musa è dimenticata (tutti gli altri inni). Ma questa stratificazione è molto anteriore alla nostra silloge, e non offre alcun indizio cronologico (sulle diverse forme di esordio e sul loro significato, cfr. W. Kranz, in « Rheinisches Museum » CIV 1961, pp. 3-46 e 97-124).

superò a Samo Antimaco di Colofone (Plutarco, *Lys.* 18); in altra occasione fu a sua volta superato da Pratys (Aristotele, *Rhet.* III 1413 a, 7-10). Abbiamo notizie epigrafiche su agoni rapsodici a Eretria, nel 340 circa (IG XII 9, 189); a Chio, in data imprecisata ma probabilmente nel terzo secolo (SIG³ 959); a Delo, nel 284 (IG XI 105, 27-8); a Delfi, dal terzo secolo alla fine del secondo (SIG³ 424, 489, 509, 690, 711 L).

È probabile che, fin quando si ebbero concorsi di poesia epica, non sia venuta meno l'abitudine di inaugurarli con un proemio dedicato agli dei. Il repertorio potrebbe dunque essere stato compilato in qualunque epoca fra il quarto e il secondo secolo.

È necessario supporre, naturalmente, ch'esso abbia goduto ben presto di una certa notorietà (sia pur limitata) anche al di fuori dell'ambiente professionale; altrimenti l'estinguersi degli agoni rapsodici ne avrebbe provocato la scomparsa. Infatti, alcuni eruditi furono indotti a occuparsi degl'inni per il loro interesse mitografico.

Una parte delle citazioni antiche non insegna nulla sull'origine e la diffusione della raccolta, perché si riferisce all'inno ad Apollo Delio, che poteva essere noto indipendentemente dagli altri nella stesura conservata a Delo. Una sua storia ebbe anche l'inno a Demetra, che interessò l'ambiente orfico; esso è l'unico infatti che ci sia tramandato anche in papiri. Nel terzo secolo, Antigono di Caisto (*de mirabilibus* 7) cita il verso 51 dell'inno a Ermes, attribuendolo semplicemente al « Poeta »; e poiché, nonostante le sue stravaganze, egli era un paziente raccoglitore di curiosità e di notizie rare, potrebbe anche aver attinto a un manoscritto rapsodico¹.

Le citazioni del tipo « Omero dice negl'inni » cominciano nel primo secolo a.C.; solo da questo momento, dunque, si ha la certezza che la nostra silloge, o una silloge simile alla nostra,

¹ Le fonti sono state raccolte da Allen-Sikes-Halliday, pp. LXVII-LXXVIII. L'inno ad Apollo (Delio) è citato da Tuciddide, III 104; nel *Certame di Omero e di Esiodo*, linn. 315-8; nella *Vita di Omero* erodotea, 9; inoltre, senza titolo, da Elio Aristide, 34, 35 (cfr. 28, 19). Un inno di Kynaithos ad Apollo (che potrebbe anche identificarsi col nostro inno III) è noto allo scoliaste di Pindaro, *Nem.* 2, 1. All'inno III nella stesura attuale si riferiscono, dandone il titolo, Pausania, X 37; Ateneo, I 22 b; Stefano di Bisanzio, s.v. Τευμησός; senza titolo, Luciano, *Phalaris* II 8. L'inno a Demetra è citato da Pausania, più volte, e da uno scoliaste a Nicandro, ma senza titolo; ambedue attingevano certamente ad una silloge (ved. nota sg.).

era nota nella cerchia degli eruditi¹. S'intende che alcune delle nostre fonti (e soprattutto gli scolasti) potrebbero aver attinto le citazioni ad autori oggi perduti, risalenti più addietro nel periodo ellenistico; ma in nessun caso lo si può dimostrare con certezza².

Sia la struttura generale della raccolta, sia i dati esterni, suggeriscono che la tradizione degli inni sia rimasta a lungo (in particolare, più a lungo rispetto all'*Iliade* e all'*Odissea*) in una fase « rapsodica », cioè in una fase di trasmissione scritta precaria, e facilmente soggetta all'influsso della trasmissione e diffusione orale.

Le condizioni del testo confermano quest'ipotesi. I nostri codici conservano una grande quantità di varianti, che sono state studiate, e interpretate come rapsodiche, soprattutto dallo Hermann, e , per quanto riguarda l'inno ad Apollo, dallo Jacoby³.

Alcune varianti che si riferiscono agli esordi e ai congedi sono state inserite nella raccolta sotto propri titoli, come componimenti autonomi; e di queste si è già parlato. In molti altri casi, due lezioni che si escludono a vicenda sono giustapposte, e sembra probabile che i nostri codici rispecchino fedelmente l'archetipo, e, attraverso questo, le edizioni più antiche⁴. Spesso invece l'archetipo distingueva le varianti, sicché alcuni dei nostri codici accolgono due lezioni, una nel testo e l'altra in margine, ovvero ambedue nel testo ma con

¹ Citazioni da « Omero, negli inni »: Diodoro Siculo, I 15, III 66, IV 2; Filodemo, *de pietate*, p. 42 Gomperz; Pausania, IX 30, 12; scolasti a Pindaro, *Pyth.* 3, 14; ad Aristofane, *Aves* 574; a Nicandro, *Alexipharmaca* 130. Dunque Pausania conosceva una raccolta, e da essa attinge le citazioni dell'inno a Demetra (I 38, II 14, IV 30), e ad Apollo (X 37). La citazione dello scolaste ad Apollonio Rodio, II 1209-15 (dall'inno I a Dioniso) ci è giunta incompleta.

² Come fonti intermedie si propongono Apollodoro e Dionisio di Mitilene (II sec. a.C.): cfr. Gemoll, p. 105; Allen-Sikes-Halliday, p. LXVIII. Si credeva che lo scolaste ad Apollonio (cfr. nt. prec.) attingesse la sua citazione dell'inno I da Erodoro di Eraclea (circa 400 a.C.); cfr. da ultimo Allen ecc., loc. cit. Ma il passo è lacunoso, e il riferimento a Erodoro non ha nulla a che fare con la citazione dell'inno.

³ Lo Hermann ha trattato l'argomento nell'ampia epistola con cui si apre la sua edizione, dedicata al suo maestro, D. Ilgen, che già aveva intuito l'importanza del problema. Cfr. inoltre H. Hollander, *Die handschriftliche Überlieferung der hom. Hymnen*, Osnabrück 1886, pp. 32-3; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* II, p. 47, nt. 1; F. Jacoby, *Der homerische Apollonhymnus*.

⁴ Nell'inno I, occorre scegliere tra i vv. 13-5 e il v. 16; nell'inno III, fra 298 e 299 (secondo H. T. Wade-Gery); nell'inno V, fra 62 e 63; fra 76-7 e 78-80; fra 97 e 98; nell'inno XXIX, fra 2-3 e 4-6. Cfr. per tutto ciò le note ai passi citati.

segni critici; altri codici hanno scelto una lezione lasciando cadere l'altra¹.

Il fenomeno è tanto più degno di nota se si tiene conto del fatto che tutti i codici risalgono a un archetipo tardomedioevale: se è vero che la tradizione tende a lasciare per via, gradualmente, le varianti, è lecito supporre che gli esemplari più antichi ne contenessero un numero ancora maggiore. Altre, risalenti alla trasmissione rapsodica, possono anche non essere mai state accolte nella nostra silloge. Ne abbiamo notizia dal papiro berlinese n. 44 e dalla tradizione indiretta².

Per quanto riguarda la storia degli inni, il gruppo più interessante è costituito dalle varianti che figurano nel testo una dietro l'altra, senza alcun segno; cioè, presumibilmente, non erano state sentite come incompatibili.

Nei manoscritti dei rapsodi, secondo un'opinione diffusa, tutte le varianti di un determinato passo erano giustapposte senza annotazioni: l'esperto del mestiere sapeva come orientarsi. Ma nelle edizioni curate dai grammatici (e soprattutto dagli Alessandrini) le varianti erano di solito ben distinte da appositi segni. Per gli inni, questo lavoro è stato svolto, ma solo parzialmente: si ha dunque l'impressione che l'editore della raccolta, pur non essendo certo uno sprovvéduto, non fosse un grammatico nel senso stretto della parola, o almeno che non fosse educato alla scuola di Alessandria.

Questa impressione è confermata dalla presenza di alcuni arcaismi che gli Alessandrini hanno escluso dal testo omerico, ritenendoli evidentemente non arcaismi, ma errori (un accusativo plurale in -ας, inno IV 106; κατάκειαι, IV 254: ved. par. 11).

La tradizione degli inni era stata dunque ben giudicata dal Wolf; questi, alludendo al lavoro di normalizzazione svolto dai

¹ Nell'Inno III, il v. 72, con ἀτιμῆσας, si collega al v. 73; con ἀτιμῆση, si collega direttamente al v. 79, escludendo i vv. 73-8. Tra i vv. 96 e 98, uno è di troppo; occorre inoltre scegliere tra i vv. 136-8 e il v. 139. Nell'Inno V, il v. 136 si legge in due modi; in un caso si collega direttamente al v. 134, nell'altro presuppone anche il v. 135. Esistono inoltre due lezioni per IV 288, 326, 366, 563; XV 4-6. Cfr. le note ai passi citati.

² Tra le varianti dell'Inno a Demetra conservate nel papiro berlinese è notevole quella che riguarda i vv. 256-7. Cfr. inoltre Tuciddide, III 104 (per l'Inno ad Apollo, vv. 146-50, 165-72); Pausania, II 14 (per l'Inno a Demetra, v. 476). In un testo orfico (fr. 48 Kern) si conserva un esordio di Inno a Demetra, diverso da quello conservato nella raccolta (II 1 = XIII 1): « l'ira canta, o dea, di Demetra dagli splendidi frutti ».

filologi di Alessandria sul testo dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, scriveva: « Se oggi avessimo un esemplare di Omero attinto alla voce dei rapsodi e non limato dai critici successivi, esso presenterebbe la stessa fisionomia che hanno gl'inni maggiori degli Omeridi ». In termini più moderni, la tradizione degli'inni fa capo a un manoscritto rapsodico, e inoltre rivela ancora la propria origine, più apertamente di quanto accada nel caso dei poemi.

La silloge omerica di età ellenistica, di cui si è finora parlato, confluisce in seguito in una nuova raccolta più vasta, che conteneva anche gl'*Inni* di Callimaco, degli Orfici e di Proclo, nonché le *Argonautiche* orfiche. Di questa edizione si può dire soltanto che essa fu costituita fra il quinto secolo d.C., l'epoca di Proclo, e il tredicesimo secolo, cioè la data più bassa possibile per l'archetipo da cui derivano tutti i manoscritti esistenti dei testi citati.

Non mancano tuttavia opinioni più decise. Secondo alcuni, la grande silloge potrebbe risalire al quinto secolo, e il compilatore sarebbe appunto Proclo¹. L'ipotesi è suggerita dal fatto che il testo di Proclo si distingue dagli altri per la quasi assoluta assenza di corrottele e di varianti. È dunque certo che fra i nostri codici e la redazione dell'autore vi sono stati pochissimi intermediari; da ciò tuttavia non consegue necessariamente che l'edizione complessiva degli'inni risalga a Proclo. L'iniziativa potrebbe essere stata presa dalla scuola di Atene, ancora fino al sesto secolo; oppure un codice della scuola, contenente solo gl'inni del filosofo, potrebbe essere stato ripescato durante il rinascimento bizantino, dal nono secolo in poi.

Secondo i più autorevoli studiosi di Callimaco, la grande silloge non è anteriore al nono secolo, e più probabilmente nacque in epoca ancora successiva. Lo Pfeiffer anzi non è alieno dal ritenere che la prima edizione della raccolta coincida con l'archetipo dei codici sopravvissuti (da lui datato fra il dodicesimo e il tredicesimo secolo).

Infatti in alcuni codici i versi di Callimaco sono accompagnati da un epigramma anonimo che elenca, oltre agl'inni, vari altri scritti del poeta. Essi dunque erano stati attinti

¹ F. Marx, in « Rheinisches Museum » LXII 1907, pp. 619-20; F. Jacoby, *Der homer. Apollonhymnus*, pp. 682-3.

a un'edizione contenente un'ampia scelta dell'opera callimachea, insieme con l'epigramma; e quest'ultimo, a giudizio del Wilamowitz e dello Pfeiffer, sarebbe stato composto al più presto fra il nono e il decimo secolo¹.

Si tratta però di un indizio molto labile, poiché l'epigramma è troppo banale per consentire una datazione precisa. Lo stesso Pfeiffer, pubblicandolo tra le testimonianze, ammette che potrebbe risalire al sesto secolo; il Pasquali lo data fra il quinto e il nono (si noti che quest'ultima datazione sarebbe conciliabile con l'ipotesi di una raccolta risalente a Proclo)². Tutto sommato, sembra opportuno considerare il problema ancora aperto.

Non mi sarebbe stato possibile condurre a termine questo libro se non avessi potuto contare sull'aiuto e il consiglio di molti cari amici e colleghi, ai quali desidero esprimere la mia viva gratitudine: Luigia A. Stella, Emanuele Casamassima, Ileana Chirassi Colombo, Pietro Citati, Carlo Corbato, Sergio Daris, Ada De Biasi Gonzato, Dario Del Corno, Pierluigi Donini, Mario Doria, Giuseppe Francescato, Decio Gioseffi, Alberto Grilli, Margherita Isnardi Parente, Claudio Magris, Giovanni Rinaldi, Giorgio Stacul, Paolo Tremoli. Mi è particolarmente gradito riconoscere il mio debito verso un gruppo di giovani e promettenti studiosi: Franco Crevatin, Lucia Marcheselli Loukas, Silvio M. Medaglia, Ezio Pellizer, Innocente Toppiani.

Ringrazio inoltre il dott. Carlo Battisti e la signora Graziella Pian, della Biblioteca Universitaria di Trieste, la prof. A. Grube, la prof. Andreina Zeppi, il dott. Fulvio Salimbeni, il dott. Lucio Toneatto, e mia sorella Marisa Allocati, che hanno dedicato tempo e fatica a ricerche bibliografiche per me indispensabili; il prof. Hugh Lloyd-Jones, che mi ha dato notizia del dotto lavoro di N. J. Richardson sull'inno a Demetra, e il dott. Richardson che mi ha permesso di leggere la sua tesi prima che venisse pubblicata in volume; il prof. Lionel Casson, e il dr. Dietrich Wachsmuth per aver

¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Callimachi hymni et epigrammata*, Berolini 1907⁸, pp. 6-7; R. Pfeiffer, *Callimachus II*, Oxford 1953, pp. LV e LXXXIV.

² Pfeiffer, op. cit., p. XCVIII, Test. 23; G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, p. 489.

discusso con me problemi concernenti la navigazione in età arcaica; i direttori e i funzionari delle biblioteche in cui sono conservati codici o edizioni rare degl'Inni omerici, e dell'*Institut de Recherches et d'histoire des textes*, per avere risposto generosamente alle mie richieste di microfilm, fotocopie, e informazioni sui codici.

A mia moglie Paola sono grato per avermi aiutato a raccogliere e a interpretare i dati archeologici, e più ancora per la pazienza e la comprensione di cui ha dato prova negli anni in cui sono stato interamente assorbito dallo studio degl'Inni.

Bibliografia

parr. 1-4. Sui concetti di inno e di proemio epico, e sugli agoni epici: F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum*, Halle 1795; Th. Bergk, *Griechische Literaturgeschichte I*, Berlin 1872; K. Keyssner, *Gottvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart 1932; H. Meyer, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Würzburg 1933; G. Pasquali, « Enciclopedia italiana », s.v. *Omero*; A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina 1953, pp. 34-63; B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam 1958; M. Durante, in « Rendiconti Accademia Lincei » XIV 1959, pp. 388-98.

par. 5. Rapporti fra l'epopea e la poesia cantata: E. Diehl, in « Rheinisches Museum » LXXXIX 1940, pp. 81-114; B. A. van Groningen, in « Mnemosyne » VIII 1955, pp. 177-91; H. Koller, in « Philologus » C 1956, pp. 159-206. Sul *de musica* attribuito a Plutarco, cfr. l'introduzione di F. Lasserre, in: Plutarque, *De la musique*, Alten 1954.

parr. 6-8. Sull'epopea in generale: G. Murray, *The Rise of Greek Epic*, Oxford 1934⁴; A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge Mass. 1960; C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, London 1966; G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry*, London 1969; C. Gallavotti, in « Quaderni Accademia dei Lincei » CXXXIX 1970, pp. 79-89; M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca I*, Roma 1971; C. O. Pavese, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma 1972; id., *Studi sulla tradizione epica rapsodica*, Roma 1974.

Sui poemi omerici: U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916; A. Severys, *Homère*, Bruxelles 1944-1948²; P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Paris 1948; H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, Cambridge 1952; Luigia A. Stella, *Il poema*

d'Ulisse, Firenze 1955; D. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955; id., *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959; W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werke*, Stuttgart 1959³; K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen 1961; *A Companion to Homer*, edited by A. J. B. Wace, F. H. Stubbings, London 1962; G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge 1962; A. Lesky, RE, Supplemento XI, s.v. *Homeros*; R. Cantarella, in «Quaderni Accademia dei Lincei» CXXXIX 1970, pp. 63-77.

Studi sulla tradizione biografica: A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus III*, Paris 1953; W. Schadewaldt, *Legende von Homer dem fahrenden Singer*, Zürich 1959; F. Jacoby, *Kleine Philologische Schriften I*, Berlin 1961, pp. 1-53; M. L. West, in «Classical Quarterly» XVII 1967, pp. 433-50.

Omeridi e rapsodi: Rzach, RE, s.v. *Homeridai*; Th. Birt, in «Philologus» LXXXVII 1932, pp. 376-82; S. Accame, in «Rivista di filologia classica» XCI 1963, pp. 257-81 e 385-415; Zs. Ritook, in «Acta antiqua Academiae Hungaricae» XVI 1968, pp. 89-92; XVIII 1970, pp. 1-29; W. Burkert, in «Museum Helveticum» XXIX 1972, pp. 74-85.

Nicandro omeride: G. Pasquali, in «Studi italiani di filologia classica» XX 1913, pp. 88-92; I. Cazzaniga, in «La parola del passato» XXVII 1972, pp. 391-3.

Etimologia di «rapsodo»; caratteri e attività dei rapsodi: E. Meyer, in «Hermes» LII 1918, pp. 330-6; H. Fränkel, in «Glotta» XIV 1925, pp. 3-6; H. Patzer, in «Hermes» LXXX 1952, pp. 314-25; M. Durante, in «Rendiconti Accademia Lincei» XIII 1958, pp. 94-111; XV 1960, pp. 231-49; C. Del Grande, *Filologia minore*, Milano 1967, pp. 53-8; G. Tarditi, in «Maia» XX 1968, pp. 137-45.

par. 9. Molti aspetti delle teorie moderne sulla lingua e lo stile dell'epopea sono stati anticipati da studiosi dell'Ottocento: il rapporto fra l'uso delle formule e il carattere orale della produzione epica; l'impossibilità di datare canti composti in un linguaggio tradizionale, e di giudicare quali siano i testi originali, quali i testi imitati; la possibilità di spiegare alcune irregolarità metriche con la fedeltà degli aedi ad antiche formule anche dopo l'attuarsi di innovazioni fonetiche e morfologiche. Cfr. ad esempio G. Hermann, *Opuscula VIII*, Lipsiae 1877, pp. 11-23; W. O. E. Windisch, *De hymnis Homericis maioribus*, Diss. Lipsiae 1867; F. Schnorr von Carolsfeld, in «Archiv für Literaturgeschichte» X 1881, pp. 309-18; C. Rothe, in *Festschrift des französischen Gymnasiums*, Berlin 1890, pp. 121-68.

Le più approfondite ricerche sulla poesia orale, e lo stile formulare, si devono a Milman Parry, i cui scritti sono stati raccolti

da Adam Parry col titolo *The Making of the Homeric Verse*, Oxford 1971. Cfr. anche J. A. Notopoulos, in « American Journal of Philology » LXXXVIII 1967, pp. 337-68; id., in « Harvard Studies » LXVIII 1964, pp. 1-77; J. Russo, in « Yale Classical Studies » XX 1966, pp. 217-40. In questi autori, la formula appare come uno schema rigido e immutabile. Sulla duttilità e l'adattabilità del sistema hanno attirato l'attenzione, invece: A. Severyns, *Homère...*, pp. 49-61; A. Hoekstra, *Homeric Modifications of Formulaic Prototypes*, Amsterdam 1965; J. B. Hainsworth, *The Flexibility of the Homeric Formula*, Oxford 1968; P. G. Edwards, *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford 1971, pp. 55-73. La possibilità, per ogni poeta, di scegliere tra varie formule per uno stesso concetto è stata dimostrata da Dorothy H. F. Gray, in « Classical Quarterly » XLI 1947, pp. 109-21; B. Alexanderson, in « Eranos » LXVIII 1970, pp. 1-46. Sul rapporto fra la personalità del poeta e lo stile tradizionale, cfr. anche Anne Amory, in « Yale Classical Studies » XX 1966, pp. 3-57; M. N. Nagler, in « Transactions American Philological Association » XCVIII 1967, pp. 269-311; Adam Parry, Introduzione a *The Making of the Homeric Verse*.

Le varie ipotesi sulla trasmissione della poesia epica fino a Pisistrato, e sulla stabilità o instabilità della tradizione orale, sono discusse da: R. Sealey, in « Revue des études grecques » LXX 1957, pp. 312-55; A. B. Lord, in « Transactions American Philological Association » LXXXIV 1953, pp. 124-34; Adam Parry, in « Yale Classical Studies » XX 1966, pp. 175-216; A. Dihle, *Homer-Probleme*, Opladen 1970; cfr. anche gli scritti del Notopoulos, già citati. Sulla redazione pisistratea: R. Merkelbach, *Untersuchungen zur Odyssee*, München 1969², pp. 239-62; J. A. Davison, in « Transactions American Philological Association » LXXXVI 1955, pp. 1-21.

par. 10. Trasmissione scritta e diffusione orale: G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1954²; G. Murray, in « Journal of Hellenic Studies » LXXIV 1954, pp. 49-55; B. Gentili, in « Quaderni Urbinati di cultura classica » VIII 1969, pp. 7-21. Sulla variante all'ultimo verso dell'Iliade: F. Martinazzoli, in « La parola del Passato » II 1947, pp. 74-8.

Varianti nei papiri: D. Del Corno, in « Rendiconti Istituto Lombardo » XCIV 1960, pp. 73-146; XCV 1961, pp. 3-54; Stephanie West, *The Ptolemaic Papyri of Homer*, Köln 1957.

par. 11. Lingua e stile degl'Inni omerici: W. O. E. Windisch, *De hymnis Homericis maioribus*, Diss. Lipsiae 1867; H. N. Porter, in « American Journal of Philology » LXX 1949, pp. 249-72; O. Zumbach, *Neuerungen in der Sprache der homerischen Hymnen*, (Diss.

Zürich) Winterthur 1955; M. Forderer, in « Gnomon » XXX 1958, pp. 94-100; V. Pisani, *Storia della lingua greca*, in « Enciclopedia classica », VI 5, Torino 1960, pp. 48-50; J. A. Notopoulos, in « Hesperia » XXIX 1960, pp. 177-97; id., in « American Journal of Philology » LXXXIII 1962, pp. 337-68; E. Heitsch, *Aphroditēhymnus, Ilias und Homer*, Göttingen 1965; G. S. Kirk, in « Yale Classical Studies » XX 1966, pp. 153-74; Patricia G. Preziosi, in « Harvard Studies » LXXI 1966, pp. 171-204; A. Hoekstra, *The Sub-Epic Stage of the Formulaic Tradition*, Amsterdam 1969.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Mi limito a elencare alcune opere di cui ho fatto uso costante nel corso del presente lavoro, e che, pertanto, dovrebbero essere citate in tutte le premesse agli inni.

L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* I-V, Oxford 1896-1909.
O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* I-II, München 1906.

W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1962³.

O. Kern, *Die Religion der Griechen* I, Berlin 1926.

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1967³.

M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund 1950².

L. A. Stella, *Mitologia greca*, Torino 1956.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I-II, Basel 1956³.

Abbreviazioni bibliografiche

Allen

T. W. Allen, *Homeri opera* V, Oxford 1946.

Bechtel, *Lexilogus*

F. Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, Halle 1914.

Boisacq, *Dictionnaire*

E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950⁴.

Buttmann, *Sprachlehre*

Ph. Buttmann, *Ausführliche griechische Sprachlehre* I-II, Berlin 1830-1839².

Chantraine, *Dictionnaire*

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968 sgg.

Chantraine, *Grammaire*

P. Chantraine, *Grammaire homérique* I, II, Paris 1958³, 1963².

Companion

A Companion to Homer, edited by A. J. B. Wace and F. H. Stubbings, London 1962.

Denniston, *Particles*

J. D. Denniston, *Greek Particles*, Oxford 1954².

des Places

É. des Places, *Oracles chaldaïques*, Paris 1971.

Diehl

E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca* I 1-3 (curante R. Beutler), Lipsiae 1949-1952³.

Diels-Kranz

H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I-III, Berlin 1951-1952⁶.

Ebeling, *Lexicon*

H. Ebeling, *Lexicon Homericum* I-II, Leipzig 1880-1885.

Frisk, *Wörterbuch*

H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* I-III, Heidelberg 1954-1973.

Gomperz

T. Gomperz, *Herkulanische Studien*, fasc. 2, Leipzig 1866.

Grensemann

H. Grensemann, *Hippokrates, Über Achtsmonatskinder*, Berlin 1968.

Hoekstra, *Sub-Epic Stage*

A. Hoekstra, *The Sub-Epic Stage of the Formulaic Tradition*, Amsterdam 1969.

IG

Inscriptiones Graecae, Berlin 1873 sgg.

Jacoby

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923 sgg.

Kern

O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922 (1963²).

Kinkel

G. Kinkel, *Epicorum Graecorum fragmenta*, Lipsiae 1877.

Kock

T. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta* I-III, Berlin 1880-1888.

Körte-Thierfelder

A. Körte-A. Thierfelder, *Menandri quae supersunt* I, II, Lipsiae 1957³, 1953².

Kühner-Blass, *Grammatik*

B. Kühner-F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* I 1-2, Hannover 1890-1892.

Kühner-Gerth, *Grammatik*

R. Kühner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* II 1-2, Hannover 1898-1904.

Leumann, *Wörter*

M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel 1950.

Lindsay

W. M. Lindsay, *S. Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Leipzig 1913 (rist. Hildesheim 1965).

Lobel-Page

E. Lobel-D. L. Page, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford 1955.

LSJ

A Greek-English Lexicon I-II, compiled by H. Liddell, R. Scott, H. Jones, Oxford 1940⁹.

Masson

O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, Paris 1962.

Matthiae, *Animadversiones*

A. Matthiae, *Animadversiones in hymnos Homericos*, Lipsiae 1800.

Merkelbach-West

R. Merkelbach-M. L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.

Mette

H. J. Mette, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin 1959.

Müller

C.-Th. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* I-V, Paris 1878-1886.

Nauck

A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta: supplementum adiecit*

B. Snell, Hildesheim 1964.

Nilsson, *Geschichte*

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1967⁸.

Page

D. L. Page, *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962.

Pearson

A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles* I-III, Cambridge 1917.

Pfeiffer, *Callimachus*

R. Pfeiffer, *Callimachus* I-II, Oxford 1949-1953.

Pierson, *Verisimilia*

J. Pierson, *Verisimilium libri duo*, Lugduni Batavorum 1752².

Pisani, *Lingue*

V. Pisani, *Lingue e culture*, Brescia 1969.

Powell

J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925.

RE

Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus und K. Ziegler, Stuttgart 1894 sgg.

Roscher, *Lexicon*

W. H. Roscher-K. Ziegler, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1937.

Rose

V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886³ (rist. Stuttgart 1967).

Schulze, *Quaestiones*

W. Schulze, *Quaestiones epicae*, Gütersloh 1892.

Schwyzer, *Grammatik*

E. Schwyzer-A. Debrunner, *Griechische Grammatik* I-II, München 1939-1950.

SEG

Supplementum Epigraphicum Graecum, adiuvantibus P. Roussel, A. Salač, M. N. Tod, E. Ziebarth, ed. J. J. E. Hondius, Leyden 1923 sgg.

Severyns

A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, IV: *La « Vita Homeri » et les sommaires du Cycle*, Paris 1963.

SGDI

Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften, ed. H. Collitz, F. Bechtel, Göttingen 1884-1915.

SIG³

Sylloge Inscriptionum Graecarum, ed. W. Dittenberger, Leipzig 1915-1924³.

Snell

B. Snell, *Bacchylidis carmina cum fragmentis*, Lipsiae 1958⁷; *Pindari carmina cum fragmentis*, Lipsiae 1964³.

Wehrli

F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* I-X, Basel 1944-1959.

Wilamowitz, *Glaube*

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I-II, Basel 1956³.

Wilamowitz, *Ilias*

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916.

Wyss

B. Wyss, *Antimachi Colophonii reliquiae*, Berlin 1936.

TESTO E TRADUZIONE

Sigla

A	Parisinus Graecus 2763
At	Athous Vatopedi 671
B	Parisinus Graecus 2765
Γ	Bruxellensis 74
D	Ambrosianus 120
E	Mutinensis 164
H	Harleianus 1752
J	Mutinensis 51
K	Laurentianus XXXI 32
L	Laurentianus XXXII 45
M	Leidensis 22
P	Vaticanus Palatinus 179
Π	Parisinus, suppl. 1095
Q	Ambrosianus 734
T	Matritensis 4562
V	Marcianus 456
⋈	consentiunt E T L Π
Θ	consentiunt At D ⋈
<i>p</i>	consentiunt AQBΓPV aut AQBPV
Ψ	consentiunt Θ _{<i>p</i>}
A ^{ac}	ante correctionem
A ^c	correxit manus prima
A ^m	adiecit in margine manus prima

A ^{as}	supra lineam scripsit manus prima
A ^{2c}	correxit manus alia
A ^{2m}	adiecit in margine manus alia
A ^{2ss}	supra lineam scripsit manus alia
p ¹	Pap. Berlin. 13044 (<i>Berliner Klassikertexte</i> V 1, 1907, n. 44)
p ²	Pap. Oxy. 2379
v. l.	<i>variae lectiones</i>

Inno I A DIONISO

1. *Caratteri e origine del culto dionisiaco.* Il nome Dioniso, in attico Διόνυσος, nei poemi omerici e talvolta anche negl'inni è scritto Διώνυσος; nei testi eolici, Ζώνυσσος o Ζώνυσος. Questa forma suggerisce che si abbia un composto dal genitivo Διός e da νῦσος: il *nysos* di Zeus. *Nysos* viene confrontato con *Nysai*, un gruppo di ninfe raffigurate sul vaso di Sophilos, e *Nysa*, la nutrice del dio; quindi anche con νύμφη: ninfa, giovane donna, sposa; νύξ, giovane sposa e in particolare nuora (latino *nurus* da **nusus*). Dioniso è dunque « il figlio di Zeus »; forse, più precisamente, « il giovane figlio di Zeus ».

L'età giovanile, o addirittura infantile, è una caratteristica essenziale del dio. A Delfi, per esempio, egli è il *Likenites*, cioè il bambino in culla; e in molte fonti, da Omero in poi, è accompagnato dalle sue nutrici, che lo seguono ancora quando, « cresciuto per volontà del padre », si aggira nelle selve coronato di edera e di alloro (inno XXVI).

In questa forma, agli occhi dei greci, si manifesta il dio della natura feconda e dei suoi molteplici aspetti. Dioniso è legato alla vegetazione spontanea come dio degli alberi (ἐνδενδρος, δενδρίτης), dei fiori (ἄνθιος, ἀνθιστήρ, εὐανθής), dei frutti (κάρπιος). È anche legato all'agricoltura: fra l'altro, la sua culla di Delfi è identificata con un vaglio da grano, e come dio della vite e del vino egli è noto già in epoca micenea – ma quest'ultima prerogativa acquistò un'importanza preminente solo nella tarda antichità –. Inoltre Dioniso è in rapporto col mondo degli animali, che al suo passaggio esultano e partecipano al fervore del corteo bacchico (Euripide, *Bacch.* 726-7); pertanto è anche « il cacciatore » e « il compagno della caccia » (Euripide, *Bacch.* 1146, 1189-91). Questo suo aspetto è certamente molto antico; uno dei suoi epiteti è κερμήλιος, il cerbiatto; un animale di cui egli assume volentieri la forma è il leone.

Un elemento importante del culto dionisiaco è costituito dalle orge. Per i greci, l'orgia è, di solito, un rito misterico, cioè riservato

a una cerchia (non necessariamente molto ristretta) di iniziati. Le cerimonie dionisiache si distinguono perché i fedeli non si limitano a seguire il rito, ma vi sono direttamente coinvolti. Essi compiono intensi sforzi fisici – danze sfrenate, e lunghe corse su terreni spesso aspri e montuosi –; attraverso la fatica raggiungono uno stato anormale di esaltazione psichica, e infine si sentono in comunione col dio. Tanto Dioniso quanto i suoi fedeli sono βάκχοι, baccanti: il dio ispira la follia nei seguaci (inno I 17; Erodoto, IV 79), ma egli stesso è folle (II. VI 132). In alcuni casi, le fonti dicono esplicitamente che il rito celebra una epifania (Diodoro, IV 3; Plutarco, *de Iside* 364 f); ma Dioniso è sempre considerato presente, e ogni baccanale riproduce il corteo mitico in cui egli guida le ninfe e i satiri (o i sileni). Va ricordato, a questo proposito, che le baccanti, o menadi, sono un tema popolare della letteratura e delle arti figurative; ma nella realtà la partecipazione maschile ai riti aveva un rilievo non minore (Archiloco, fr. 111 Diehl; Erodoto, IV 78-80).

Tanto nel mito quanto nel culto Dioniso è regolarmente associato a una figura femminile che appare talvolta come la sua compagna (Arianna), ma di solito come sua madre. Il carattere di Arianna (sulla cui origine minoica è superfluo insistere) è illuminato soprattutto dal culto che riceveva a Nasso, e si articolava in due cerimonie, una luttuosa e l'altra lieta (Plutarco, *Thes.* 20): ella è dunque una dea che muore e risorge, come le divinità della vegetazione. Ad Argo, Dioniso ospita nel suo santuario la tomba di Arianna (Pausania, II 23).

Secondo il mito più diffuso in Grecia, la madre del dio è Semele: identica, probabilmente, alla dea frigia Ζεμελω, cioè la Terra (cfr. il russo *Zemlja*). In varie città greche si celebrava il ritorno di Semele dagl'Inferi; ella era dunque in parte simile a una dea preellenica, Persefone. È inutile aggiungere che Dioniso e Semele sono molto spesso associati nel culto.

Ma Dioniso fu considerato figlio anche di altre dee legate in vari modi alla natura: di Afrodite (Prassilla, fr. 6 Page), di Demetra (Diodoro, III 62, 64), di Persefone (Callimaco, fr. 43, 117 Pfeiffer; Diodoro, III 64, V 75; Plutarco, *Caes.* 9). E queste non sono tarde fantasie di poeti e mitografi: egli era venerato con Afrodite a Bura in Acaia (Pausania, VII 25, 9); con Demetra a Lerna (id., II 37, 1; IG IV 666); con Demetra e Persefone a Sicione, a Thelpusa in Arcadia (Pausania, II 11, 3; VIII 25, 3), a Corinto¹, e fra i greci d'Occidente, dai quali i romani derivarono la triade Cerere, Liberio, e Libera. Fu anche associato al culto delle due dee in Eleusi, ma solo tardivamente (forse dal sesto secolo): ivi infatti egli usurpò

¹ Dioniso e Demetra a Corinto: R. S. Stroud, in « *Hesperia* » XXXVII 1968, pp. 325-9; Annie D. Ure, in « *Journal of Hellenic Studies* » LXXXIX 1969, pp. 120-1.

le prerogative del fanciullo Pluto, e di Iacchos – che a sua volta è di origine tarda –.

A Locri, un tema prediletto dei *pinakes* (tavolette di terracotta con figure a rilievo) è la triade Ade, Persefone, Dioniso (adulto). Altri *pinakes* rappresentano una dea che contempla un fanciullo adagiato in un cofano o in una cesta. Il fanciullo è, senza dubbio, Dioniso; lo dimostra la presenza di alcuni suoi attributi, e d'altronde anche in altre città greche si racconta di un cofano che celò il dio stesso (Pausania, III 24, 3-4; Oppiano, *Cynegetica* IV 244) o una sua immagine (Pausania, VII 19, 6-9). La dea, secondo una recente ipotesi, è Afrodite; secondo la maggioranza degli studiosi, è Persefone con alcuni attributi di Afrodite. A questo proposito può essere interessante ricordare che Adone, divinità orientale affine a Dioniso, alla sua nascita fu celato in un cofano e affidato da Afrodite a Persefone (Apollodoro, III 184-185); queste due divinità, ben distinte per tanti loro aspetti, sono dunque accomunate dai loro rapporti col fanciullo chiuso in una cassa e poi liberato: che è, sembra, un simbolo di resurrezione.

A Lesbo invece Dioniso, benché sia considerato figlio di Thyone, è venerato con Zeus ed Era (Saffo, fr. 17 Lobel-Page; Alceo, fr. 129 Lobel-Page): e la Era di Lesbo è una πάντων γένεθλα, « genitrice di tutti gli esseri », simile alla « Grande Madre » o « Madre degli animali » anatolica.

È manifesto che il legame con una Madre Terra (Semele, Demetra), o una dea della vegetazione e del mondo sotterraneo (Arianna, Persefone), o una Grande Madre (Afrodite; la Era di Lesbo) costituisce un elemento stabile della tradizione dionisiaca. Dioniso, insomma, è l'erede di una figura ben nota nelle antiche religioni del mondo mediterraneo: il *paredros* della dea, cioè colui che le siede vicino, ora suo sposo, ora suo figlio, ora sposo e figlio insieme. Non può essere un caso che Pindaro (*Isthm.* 7, 3-4) chiami Dioniso « *paredros* di Demetra ». Certo i vari *paredroi*, come le dee che essi accompagnavano, erano assai diversi fra loro: da ciò la complessità della tradizione.

Dunque il sincretismo fra il culto dionisiaco e quello di Cibeles, la più famosa tra le Grandi Madri anatoliche (confusa a sua volta ora con Rea, divinità che si ritiene specificamente cretese, ora con Demetra) ha il suo fondamento in una affinità che esisteva *ab antiquo*. Non è certo, del resto, che il sincretismo sia tardo, cioè che risalga al quinto secolo a. C.: è possibile infatti che sia già noto a Eumelo di Corinto, vissuto nell'ottavo secolo¹.

¹ Gli scolasti all'*Iliade*, VI 131, riferiscono una lunga storia su Dioniso, cominciando dai suoi rapporti con Rea-Cibele; e citano solo alla fine, come fonte, Eumelo (fr. 10 Kinkel). Non è affatto certo che la citazione valga per tutto il racconto.

Quando, tra la fine del terzo e l'inizio del secondo millennio, la religione degli invasori « protogreci » s'incontrò con le religioni mediterranee, le grandi dee furono considerate spose di Zeus (ma una di esse, Rea, diventò la madre del dio supremo); il *paredros* venne identificato ora con Zeus, ora con un « figlio di Zeus ». La Grecia preellenica era partecipe della civiltà egeo-anatolica, e l'omogeneità culturale dell'area egea si era ulteriormente accentuata nel corso del terzo millennio; idoletti femminili interpretati come dee madri, si trovano in Grecia come altrove, e non mancano figurine maschili. L'esistenza di un giovane dio con funzioni di *paredros* è accertata, anche per la Grecia, dalla tradizione. Basti citare la figura di Hyakinthos, il giacinto: egli è venerato con la sorella Polyboia, che più tardi fu avvicinata ad Artemide o a Persefone; a Cnido, in Asia Minore, Artemide è « la nutrice di Hyakinthos ».

È dunque probabile che il *paredros* della dea sia stato incontrato dai protogreci proprio nei secoli intorno al 2000 a. C. in cui essi raggiunsero le loro sedi storiche. Se, come sembra giusto, s'intende per religione greca quella formatasi in terra ellenica dall'incontro della tradizione indoeuropea con le tradizioni mediterranee, un « giovane figlio di Zeus » dovette far parte del pantheon greco fin dall'origine.

Sappiamo d'altra parte che nella civiltà egea del terzo millennio esisteva già una componente indoeuropea; mentre idoletti maschili e femminili di origine mediterranea sono attestati fin dall'età eneolitica anche nell'area danubiana, dalla quale discesero i protogreci. Non si può escludere dunque che culti della fecondità vegetale e animale fossero praticati dagli indoeuropei già prima delle migrazioni: anzi, sarebbe strano il contrario. Se è così, il riconoscimento del *paredros* mediterraneo come figlio di Zeus potrebbe essere stato facilitato dalla preesistenza di una figura più o meno simile nel patrimonio culturale indoeuropeo. A favore di questa ipotesi non vale peraltro il fatto che i nomi Dioniso, Semele, Demetra, siano indoeuropei: si può pensare a traduzione di nomi più antichi, o a forme nuove nate dalla necessità di interpretare nuovi concetti.

2. *Le orge*. Il primo dato storico finora noto su Dioniso si riferisce alla tarda età micenea: egli era venerato a Pilo verso la fine del tredicesimo secolo. Come è noto, prima che fossero decifrati i testi micenei i più illustri storici della religione greca erano concordi nel ritenere che Dioniso fosse una divinità di origine straniera, entrata relativamente tardi nel pantheon ellenico. Questa teoria oggi non è più sostenibile, ma ciò non vuol dire che i dati su cui si fondava siano tutti da respingere. In particolare, è certo che i greci stessi vedevano nelle orge dionisiache (ma, si badi, non in Dioniso, come spesso si diceva) un elemento esotico, accettato con difficoltà.

Fra l'altro, esistono numerosi miti che ricordano un'opposizione all'orgia. Oggi si osserva che i racconti sembrano tutti costruiti sullo stesso schema, e perciò si crede che non abbiano alcun significato storico, ma siano sorti per spiegare qualche aspetto del rito. Ad esempio, lo sbranamento di Penteo, e, in alcune versioni, di Licurgo, si collegherebbe a un particolare tipo di sacrificio dionisiaco, su cui torneremo; la corsa delle Pretidi e delle Miniadi, a una fuga rituale delle sacerdotesse; e così via. L'uniformità dei miti è stata però esagerata: in Omero, Licurgo non è sbranato, ma accecato, il che non ha alcun rapporto col rito; il conflitto fra Perseo e Dioniso si chiude addirittura con una vittoria di Perseo, seguita da una riconciliazione. In realtà, l'unico dato comune fra tutti i miti è proprio il fatto che qualcuno – il re, le figlie del re, il popolo – si rifiuta di accogliere le orge. Significativo è il contrasto fra due versioni dello stesso episodio: la follia delle Pretidi. Essa è spiegata sempre come un castigo. Ma, quando l'episodio è inquadrato nei miti di Era, le eroine sono punite per aver oltraggiato il simulacro della dea (Acusilao, 2 Jacoby, fr. 28); nella versione dionisiaca, la colpa consiste in una opposizione al nuovo culto ([Esiodo], fr. 131 Merkelbach-West). Il fatto che vari temi rituali siano – per quanto riguarda Dioniso – collegati sempre alla medesima idea, dimostra almeno che questa idea aveva antiche e salde radici.

Tuttavia non si può affermare che l'orgia fosse del tutto ignota ai greci del secondo millennio. Se non altro, era nota nella Creta minoica (come appare dalle scene di danza estatica raffigurate su gemme e sigilli): e i greci fecero propri molti aspetti della cultura minoica, anche prima del quindicesimo secolo, epoca in cui conquistarono l'isola. Un'ipotesi equilibrata è che la tradizione dei culti orgiastici, in origine largamente diffusa nell'area mediterranea, abbia attraversato in Grecia una fase di decadenza e di oscurità, e sia poi rifiorita per influssi esterni, provenienti, secondo la ben fondata opinione degli stessi autori antichi, dalla Tracia e dall'Asia minore. Solo così, del resto, si può spiegare perché, fra i vari nomi della dea terra, abbia avuto tanta fortuna in Grecia un nome frigio come Semele.

Il rinascimento dell'orgia, comunque, deve aver avuto inizio già prima di Omero, perché nell'*Iliade* Dioniso è definito *μανόμενος* (in preda alla follia), e Andromaca è paragonata a una menade (VI 132, XXII 460; cfr. anche l'inno I, e il II, v. 386). Non va poi trascurato il fatto che per Erodoto le orge dionisiache sono ormai un elemento caratteristico della cultura greca (IV 78-80, 108).

Fra gli aspetti esotici delle cerimonie orgiastiche è l'uso del termine *βᾶρυς*. Esso forse, in origine, indicava solo i tralci o i rami di varie piante che gl'iniziati portavano (Esichio; Suida, *Lexicon*; cfr. Senofane, fr. 17 Diels-Kranz); poi gl'iniziati stessi, i « baccanti ».

Usato come epiteto del dio, in quanto partecipa al rito, finì col diventare un suo nome: ma ancora in Euripide (fr. 477 Nauck) l'epiteto *bacchos* designa Apollo, in rapporto all'estasi profetica (cfr. Eschilo, fr. 86 Mette); è quindi ben lungi dall'esser considerato un nome proprio. Si tratta di un termine genericamente mediterraneo, ma è probabile che i greci lo abbiano conosciuto, o ritrovato, in Asia minore: non tanto perché in una tarda iscrizione bilingue (greco-lidia) il nome Dionysocles è tradotto *Bakivalis*, quanto perché i grammatici considerano parola lidia βάκχαρις, unguento di βάκχαρ, nardo (scoliate a Eschilo, *Pers.* 42; Esichio): in Asia minore dunque, come in occidente, era sopravvissuto il termine mediterraneo indicante la bacca.

3. *Dioniso ctonio*. Un carattere chiaramente mediterraneo del culto dionisiaco è il concetto del dio che muore e risorge, estraneo alla religiosità greca. Questo elemento sopravvive anche nel Dioniso storico; a Delfi si indicava la sua tomba, e altrove si celebrava il suo ritorno annuale dagl'Inferi: perciò egli fu anche considerato una divinità dell'oltretomba. Eraclito lo identifica con Ade (fr. 15 Diels-Kranz); per diventare sua sposa, Arianna deve morire (*Od.* XI 321-5); il suo culto, per alcuni aspetti, è simile a quello tributato agli eroi e agli dei ctonii. Dei suoi rapporti con Persefone si è già parlato.

D'altra parte, la riluttanza dei greci ad ammettere la morte di un dio fece sì che Dioniso fosse talvolta considerato un eroe, o, come qualcuno preferisce, associato a culti eroici originariamente autonomi¹. Talvolta invece il retaggio mediterraneo appare attenuato, come nel culto del *Liknites*, il fanciullo che dorme e si risveglia. Deve notarsi però che anche il « dio fanciullo » era un'idea ostica per i greci, i cui dei sono già adulti poche ore o pochi istanti dopo la nascita; da ciò deriva il singolare contrasto fra Dioniso che è già capace di guidare le sue orge, e il corteo delle nutrici che fedelmente continua a seguirlo: esse erano, evidentemente, troppo radicate nel mito per poterne essere escluse. D'altronde gli artisti greci di età arcaica evitarono quasi sempre di rappresentare Dioniso come un fanciullo.

¹ Dioniso eroe: fr. 871 Page. In generale sul rapporto fra Dioniso e il mondo degli eroi: A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, pp. 365-8. Secondo il Brelich, la classica controversia sulle origini della tragedia, che vengono ricercate ora nel culto dionisiaco, ora nel culto eroico, si può risolvere osservando che le due ipotesi non sono incompatibili. M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Torino 1955, p. 214, scrive: « L'eroe è, per sua natura, dionisiaco ». Su questo problema ved. anche: R. Cantarella, *Eschilo I*, Firenze 1941, pp. 1-103; G. Del Grande, *Τραγωδία*, Napoli 1952; A. Pickard-Cambridge, T. B. L. Webster, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1962.

Da vari punti di vista, Dioniso poteva apparire simile a Zagreo, divinità venerata, per quanto sappiamo, solamente a Creta, e perciò forse di origine minoica, sebbene il nome sia greco (deriva da ζάγρᾱ, fossa usata come trappola per gli animali).

Zagreo è anzitutto un potente dio ctonio, invocato con la dea Terra (*Alcmaeonis*, fr. 1 Kinkel); è figlio di Ade secondo Eschilo (fr. 377 Mette), di Persefone secondo Callimaco (cfr. 43, 117 Pfeiffer). Il suo nome, che gli antichi interpretano « il grande cacciatore », era probabilmente un modo eufemistico per indicare una divinità della morte; doveva tuttavia farlo apparire come un « Signore degli animali », e perciò avvicinarlo ulteriormente a Dioniso. È accomunato nel culto a Zeus Ideo e alla « Madre che dimora sui monti » (Euripide, fr. 472 Nauck); infine il rito descritto da Euripide – rito che tuttavia, come spesso si dimentica, è dedicato in primo luogo a Zeus – contempla anche l'omofagia, che è una caratteristica delle orge dionisiache¹.

Date queste analogie, non può meravigliare il fatto che talora Dioniso sia stato identificato con Zagreo. Ciò accade la prima volta, per quanto sappiamo, nel frammento di Callimaco; e più tardi anche in fonti che alludono al mito dei Titani (si suole citare a questo proposito Nonno, *Dionysiaca* VI 162-76; ma l'accostamento è già implicito in Plutarco, *de E apud Delphos* 389 a). Si tratta comunque di un fenomeno sporadico: non è possibile servirsi di fonti che riguardano solo Dioniso per integrare le nostre poche conoscenze su Zagreo, e non è prudente estendere la formula « Dioniso Zagreo » oltre i pochissimi casi in cui è testimoniata.

4. *Forme del sacrificio.* Il culto dionisiaco non esclude, naturalmente, il classico tipo del sacrificio in onore degli dei olimpici; ma in questo campo come in altri presenta alcuni aspetti peculiari.

Molto noto è il rituale dell'omofagia, in cui la vittima, invece di essere arrostita e accuratamente divisa secondo un rigoroso cerimoniale, viene dilaniata, e i presenti divorano le carni crude e sanguinanti. Ne trattano, fra gli altri, Euripide (*Bacch.* 137-8); Plutarco (*de defectu oraculorum* 417 c), Firmico Materno (*de errore profanarum religionum* 6, 5); e l'autenticità di queste notizie è confermata da un'iscrizione milesia del terzo secolo a. C. (F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, n. 48, lin. 2). Dioniso è chiamato anche Omadios, Omestes (divoratore di carne cruda), Taurofago.

¹ Per contro il fatto che Euripide chiami l'iniziato *bacchos* non implica, nemmeno nelle intenzioni del poeta, un'affinità specifica con Dioniso. Si è già notato che il termine *bacchos* si riferisce al culto orgiastico in genere, e si estende perfino all'estasi profetica di Apollo.

Di solito viene sacrificato un toro o un capro; e poiché Dioniso è molto spesso rappresentato con corna taurine, o addirittura come un toro, e qualche volta è identificato con un capretto, si ritiene che il rito offra un esempio di sacrificio sacramentale, o comunione: i fedeli, ingerendo le carni della vittima, in cui riconoscono il dio, ne assimilano la forza soprannaturale. D'altronde Dioniso, come si è detto, è considerato presente alla cerimonia anche come celebrante: perciò egli è, nello stesso tempo, toro e taurofago.

Poiché le vittime più comuni sono animali domestici, si potrebbe pensare che l'omofagia abbia avuto origine in un ambiente agricolo o pastorale. Ma, prescindendo dal fatto che per i greci è familiare anche la capra selvatica, sappiamo che, a Lesbo, Dioniso era tanto Omestes, quanto Kemelios, cerbiatto (Alceo, fr. 129, 8-10 Lobel-Page); è probabile dunque che la vittima nell'isola fosse appunto un cerbiatto (ved. anche Arpocrazione e Fozio, s.v. *νεβρίκειν*). Un rito che, nonostante il suo carattere sacramentale — del resto, secondo alcuni, non originario —, discende pur sempre da cerimonie che intendono assicurare e incrementare la fecondità della natura, ha il suo posto in un ambiente di cacciatori non meno che in una società puramente agricola.

Si dovrà tuttavia ricordare, col Nilsson, che la religiosità estatica « porta il suo compenso in sé stessa »; e qualunque sia, in origine, lo scopo estrinseco (utilitaristico) del rito, esso viene eclissato o dimenticato.

L'esistenza di un altro sacrificio, ben diverso, è suggerita dalle *Baccanti* di Euripide. Nel corso della tragedia il poeta racconta due volte, con minuti particolari, che le Menadi, dopo aver dilaniato le vittime, ne spargono i brani qua e là tra le rocce e le selve, gettandoli anche sui rami degli alberi (vv. 735-42; 1114-47). Sembra difficile che si tratti di una fantasia, e ancor meno si può credere che Euripide abbia voluto evitare i particolari più truculenti della omofagia (cui del resto, come si è detto, allude esplicitamente nella *parodos*).

Secondo una diffusa tradizione (basti citare Eschilo, fr. 83 Mette), anche le Bassaridi della Tracia, quando dilaniarono Orfeo, ne dispersero i brani per largo tratto. Ciò non significa che Euripide abbia accolto un elemento della tradizione orfica. Piuttosto, quest'ultima conferma la validità della versione euripidea. È noto infatti che gli Orfici, pur venerando Dioniso, erano in contrasto con gli osservanti della religione dionisiaca tradizionale, e presentavano il loro maestro come un martire, la sua morte come dovuta alla vendetta degli avversari. È probabile quindi ch'essi abbiano volutamente ricordato un aspetto del rituale dionisiaco, oggetto per loro di abominio. L'omofagia, naturalmente, era anch'essa condannata dagli Orfici, ma in questo racconto non ha alcuna parte.

Nel culto di un dio che rappresenta la fecondità della natura, un rito siffatto si comprende facilmente¹. Anche in questo caso – se si accetta la versione euripidea nei particolari, che senza dubbio sono meno attendibili rispetto alla visione d'insieme – non si può parlare di una tradizione esclusivamente agricola o pastorale. Nel terzo episodio, infatti, le baccanti si scagliano su tori, vitelli e giovenche; ma nel quinto abbondano le metafore tratte dal linguaggio della caccia, e le baccanti sbranano Penteo credendolo un leone. Si noti che Dioniso stesso può assumere l'aspetto della belva (inno VII; Euripide, *Bacch.* 1017-19; Orazio, *Carm.* II 19, 21-4); ancora una volta dunque si accenna a una possibile identità fra la vittima e il dio.

Una terza forma di sacrificio si può indurre da un celebre mito: i Titani, dopo avere sbranato Dioniso (per invidia, o perché istigati da Era), ne bollirono le carni; tuttavia non le divorarono: anzi la salma fu ricomposta, e, secondo alcune fonti, consegnata ad Apollo, che le diede sepoltura nel tempio delfico. Successivamente Dioniso risorse: anzi, poiché era stato generato prima da Semele, poi da Zeus, nacque per la terza volta.

È probabile che l'episodio fosse narrato già nel nostro inno. Lo ricordano poi Callimaco (fr. 643 Pfeiffer), Euforione (fr. 13 e 36 Powell), Diodoro (III 62; V 75), Filodemo (*de pietate*, p. 44 Gomperz). Non è del tutto inutile precisare che di Callimaco e di Euforione ci sono giunte solo poche parole, in cui non si allude, naturalmente, a fonti orfiche. Filodemo distingue esplicitamente il proprio resoconto, e quello di Euforione, dal mito orfico, e così anche la fonte seguita da Diodoro (III 62: infatti i particolari non coincidono con quelli dati più oltre, V 75).

Gli Orfici senza dubbio attribuirono a questo mito un'importanza fondamentale, ma non lo inventarono: lo dimostra appunto il fatto che il mito si ispira a un tipo di sacrificio evidentemente molto arcaico.

Alla bollitura delle carni (testimoniata in altri culti greci: ved. Filocoro, 328 Jacoby, fr. 173) si attribuiva una virtù rigeneratrice: lo conferma, fra gli altri, Aristofane (*Equ.* 1321, 1336). Con questo mezzo, Medea fece ringiovanire Giasone ed Esone; ella indusse poi le Peliadi a gettare nell'acqua bollente il loro padre, promettendo lo stesso risultato; ma non mantenne la promessa. È degno di nota che il mito di Medea s'intrecci con quello dionisiaco, poiché si racconta che l'eroina abbia restituito la gioventù, con la bollitura,

¹ Sacrifici simili a questo sono ricordati presso vari popoli: J. G. Frazer, *The Golden Bough, Spirits of the Corn and of the Wild* I, London 1920, pp. 236-51. Talvolta, invece delle carni, sono sparse, o seppellite in vari luoghi, le ceneri; talvolta i brani sono sospesi a pali, come i brani di Penteo ai rami degli alberi.

anche alle ninfe, nutrici del dio (Eschilo, fr. 426 Mette). Molto vicino a Dioniso è uno degli eroi che attraverso la bollitura conseguirono l'immortalità: Melicerte, figlio di Ino (quest'ultima, nel mito tebano, è sorella di Semele). È dunque plausibile l'ipotesi che questo sacrificio sia stato realmente in vigore nell'ambito del culto dionisiaco.

Gli Orfici, a quanto sembra, accolsero talvolta il mito anche nella sua forma tradizionale; un frammento citato da Proclo (216 b Kern) allude infatti alla ricomposizione delle membra disperse, cioè alla rigenerazione; e in termini analoghi, con un esplicito accenno alla cottura, si esprime la fonte di Clemente Alessandrino (*Protrepticon* II 17-8).

La versione propriamente orfica – forse elaborata in un secondo tempo – è tuttavia ben diversa. In essa il particolare fondamentale è che i Titani mangiarono Dioniso; in tal modo veniva spiegata la dualità fra spirito e materia nel genere umano. È quindi esclusa la ricomposizione della salma, e il dio dovrà essere nuovamente concepito e partorito; per contro viene trascurata la distinzione tra omofagia e cottura delle carni.

L'idea di rigenerazione e rinascita sembra in perfetta armonia con un culto della natura feconda. Peraltro alcuni studiosi, pur ammettendo che la bollitura delle carni sacrificali sia praticata nel culto dionisiaco, la interpretano diversamente. Si tratterebbe di un rito simbolico che accompagnava le cerimonie di iniziazione, in cui si celebrava il passaggio dall'infanzia alla giovinezza, o l'ingresso degli adolescenti nella classe dei guerrieri: il passaggio veniva considerato come rinascita a una nuova vita.

5. *I frammenti dell'inno.* Gli ultimi versi dell'inno a Dioniso (10-21) ci sono giunti solo nel codice M; la parte precedente era contenuta in alcuni fogli che sono andati perduti. Poiché, nel manoscritto, l'inno si trovava in testa alla serie dei carmi maggiori, si ritiene che anch'esso, come i quattro che lo seguono, contenesse una sezione narrativa molto sviluppata. I vv. 1-9 sono citati da Diodoro Siculo (III 66; cfr. I 15, IV 2) che li attribuisce a un inno omerico. Per primo il Matthiae, accettando un'opinione già espressa dal Ruhnkenius, pubblicò i due frammenti come parte di uno stesso carme, e gli altri editori hanno seguito il suo esempio. I vv. 8-9, oltre che in Diodoro, sono citati anche in uno scolio ad Apollonio Rodio (II 1209-15), e nelle condizioni attuali del testo sembra siano attribuiti al mitografo Erodoro, fiorito verso il 400 a. C. Già da tempo tuttavia si è riconosciuto che lo scolio è lacunoso; nella parte che il copista ha ommesso poteva essere contenuto il riferimento a Omero.

L'unico suggerimento sul contenuto della parte narrativa è of-

ferto dai vv. 11-2, i quali, pur nella loro oscurità, fanno comprendere che il racconto era collegato all'origine delle trieteridi. Pertanto, è probabile che l'inno epico a Dioniso di cui il Merkelbach ha recentemente pubblicato un frammento (cfr. p. 375) non coincida col nostro. Le trieteridi sono feste, in realtà biennali, che i greci chiamavano triennali perché includevano nell'intervallo sia l'anno della festa precedente sia l'anno della successiva. La fondazione delle trieteridi era dunque spiegata con un mito dionisiaco in cui ricorreva il numero tre: ὥς δὲ τὰ μὲν τρία, « poiché queste cose furono tre ». L'unica ipotesi possibile è che si alluda alle tre nascite del dio. Dioniso fu concepito da Semele; e quando l'eroina fu incenerita dal fulmine fu cucito nella coscia di Zeus, che portò a termine la gestazione (v. 6 e nota). Questa fase, che è la più popolare, è ricordata dall'epiteto δίδυμος, nato due volte, e secondo gli antichi anche da *ditthyrambos*, poiché essi interpretavano erroneamente questo termine misterioso come « colui che è passato attraverso due porte ».

Successivamente Dioniso, ancora bambino, fu sbranato dai Titani, e la sua resurrezione rappresenta la terza nascita. Lo spiega in poche parole Filodemo, che, come si è detto, attinge a fonti « ortodosse », cioè non orfiche, e lo racconta in modo assai più complicato Diodoro Siculo (III 62,6). Ad una pluralità di nascite alludono anche gli Orfici (τρίγονος nell'*Inno orfico* 30, 2), ma in tutt'altra forma, poiché per loro la divinità che risorge è ogni volta diversa e la sua nascita segna l'inizio di una nuova era. L'ipotesi che il numero tre, nel nostro inno, si riferisca alle nascite, potrebbe essere confermata dal fatto che, secondo Firmico Materno (*de errore* 6, 5), le trieteridi furono istituite proprio per commemorare ed espiare il crimine dei Titani. Si può inoltre ricordare che in alcuni esametri citati da Olimpodoro e da lui attribuiti a Orfeo (fr. 232 Kern) si promettono al dio « perfette ecatombi », proprio come nel nostro inno (tuttavia annuali, non biennali) per espiare la colpa degli « empi progenitori », cioè appunto dei Titani.

Per altra via, un riferimento a questo episodio fu sostenuto anche da T. W. Allen (che leggeva ὥς δὲ τέμνεν τρία: « poiché furono tagliate tre parti »; ovvero, « poiché ti tagliò in tre parti ») e accolto dal Barigazzi (ὥς δὲ τέμνον τρία: « poiché ti tagliarono in tre parti »: cfr. la nota al v. 11).

Il Barigazzi ritiene che si possa utilizzare l'ipotesi anche per illuminare la cronologia dell'inno. Infatti, secondo Pausania (VIII 37,5), il primo scrittore che introdusse i Titani nel mito dionisiaco fu Onomacrito, vissuto in Atene al tempo di Pisistrato e di Ipparco (sesto secolo a. C.): perciò si potrebbe supporre che l'inno sia stato composto nell'ambiente di Onomacrito, o addirittura da lui¹. A mio

¹ A. Barigazzi, in « Rivista di filologia classica » XCI 1963, pp. 338-40.

avviso la proposta, per quanto suggestiva, non soddisfa pienamente. Sembra che i grammatici antichi siano stati molto solerti nel dare la caccia ad eventuali interpolazioni di Onomacrito nel testo dell'epopea omerica (cfr. i dati raccolti dal Kern, *Orphicorum fragmenta*, Test. n. 190); pertanto un inno di questo poeta o di un suo seguace non sarebbe stato facilmente inserito in un *corpus* di proemi attribuiti a Omero e agli Omeridi.

D'altra parte le citazioni di Pausania dagli inni omerici dimostrano ch'egli usava una raccolta diversa da quella a noi pervenuta (cfr. inno II 108-10, nota) e fors'anche incompleta; si può pensare che lo scrittore attribuisse il primato a Onomacrito solo perché non conosceva il proemio « omerico ».

Se si ammette che il mito dei Titani è stato solo adottato, e non creato, dagli Orfici (ved. p. 13), è lecito credere che il medesimo tema sia stato svolto sia da rapsodi privi di interessi teologici, sia da poeti di tendenza orfica. La coesistenza di due versioni è suggerita dal fatto che, nel nostro inno, il Dioniso sbranato dai Titani è figlio di Semele, mentre per gli Orfici è figlio di Persefone (Diodoro, V 75, 4).

Un'altra possibilità di datare il proemio a Dioniso sta forse nei riferimenti geografici del v. 9. La frase « molto al di là della Fenicia, presso le correnti del fiume egizio », implica da un lato la conoscenza dell'Arabia, dall'altro un'idea molto vaga della sua posizione: porta quindi a un periodo compreso fra la metà del settimo e la metà del sesto secolo a. C. S'intende che l'indizio ha un valore molto generico, perché la frase, dopo essere stata introdotta nel repertorio, poteva rimanervi a lungo, e venire usata anche in periodi in cui l'Arabia era meglio conosciuta.

Bibliografia

- W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933 (rist. 1960); W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935; F. Robert, *Thymélé*, Paris 1939; E. R. Dodds, introduzione a Euripides, *Bacchae*, Oxford 1944 (rist. 1960); H. Jeanmaire, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951; K. Kerényi, *Un sacrificio dionisiaco*, « Dioniso » XIV 1951, pp. 139-56; id., *Herr der wilden Tiere?*, « Symbolae Osloenses » XXXIII 1957, pp. 127-34; id., *Der frühe Dionysos*, Oslo 1961; G. van Hoorn, *Dionysos et Ariadne*, « Mnemosyne » XII 1959, pp. 193-7; W. Fauth, RE, s.v. *Zagreus* (1967); J.-P. Guépin, *The Tragic Paradox*, Amsterdam 1968; M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la Xenia dionisiaca*, « Studi e materiali di storia delle religioni » XL 1969, pp. 27-113; G. A. Privitera, *Dio-*

niso in Omero e nella poesia greca arcaica, Roma 1970; B. Moreux, *Déméter et Dionysos dans la septième Isthmique de Pindare*, « Revue des études grecques » LXXXIII 1970, pp. 1-14; W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972; A. J. Festugière, *Études de religion grecque*, Paris 1972.

I. <Εἰς Διόνυσον>

οἱ μὲν γὰρ Δρακάνῳ σ', οἱ δ' Ἰκάρῳ ἡνεμοέσση
φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, δῖον γένος, εἰραφιῶτα,
οἱ δέ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινήντι
κυσαμένην Σεμέλην τεκέειν Διὶ τερπικεραύνῳ,
5 ἄλλοι δ' ἐν Θήβησιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι,
ψευδόμενοι· σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
πολλὸν ἀπ' ἀνθρώπων, κρύπτων λευκώλενον Ἥρην.
ἔστι δέ τις Νύση ὕπατον ὄρος ἀνθέον ὕλη
τηλοῦ Φοινίκης σχεδὸν Αἰγύπτῳ ῥοάων

* * *

10 καὶ οἱ ἀναστήσουσιν ἀγάλματα πόλλ' ἐνὶ νηοῖς.
ὥς δὲ τὰ μὲν τρία, σοὶ πάντως τριετηρίσιν αἰεὶ
ἄνθρωποι ῥέξουσι τεληέσσας ἑκατόμβας.
ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
15 κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

Titulus: titulum supplevit Hermann ex hymnis VII et XXVI 1-9. laudat Diod. Sic. III 66,3 5. Θήβησιν codd. prioris classis, Barnes in Hom., Eichstaedt in Diod.: Θήβαισιν codd. secundae classis, edd. veteres 8-9. laudant Diod. Sic. etiam I 15, 7; IV 2, 4; schol. in Apoll. Rhod. II 1209-15c 8. ὕπατον codd. plerique: ἄπατον Diod. III 66, 3 codd. prioris classis | ὄρος Diod.: κέρασ schol. in Apol. Rhod. 10. hic incipit M | ol M: σοι Wolf¹ 11. τὰ μὲν M: τάμεν Allen¹ τάμον Barigazzi « Riv. fil. class. » 1963, p. 338 | τρία, σοὶ Hermann: τριάσοι M τρία σοι Ruhnkenius

I. A Dioniso

- O progenie di Zeus, che appari in forma di toro, alcuni dicono che Semele dopo averti portato nel grembo, ti generò a Zeus che gioisce del fulmine
sul Dracano; altri, a Icaro battuta dal vento;
altri, a Nasso; altri, lungo il fiume Alfeo dai gorghi profondi;
5 altri dicono che tu, signore, sei nato a Tebe:
e tutti mentono. Te invece generò il padre degli uomini e degli dei, <
lontano dagli uomini, celandoti a Era dalle bianche braccia.
Nisa, montagna sublime fiorente di selve, sorge
ben oltre la Fenicia, presso le correnti d'Egitto...
- 10 « ...e a lei leveranno molte statue votive nei templi. <
Poiché tu nascesti tre volte, a te per sempre, nelle feste triennali,
gli uomini offriranno perfette ecatombi ».
Disse, e accennò con le nere sopracciglia, il Cronide;
ondeggiarono le chiome auguste del dio
15 sul capo immortale: così egli fece tremare l'alto Olimpo.

- 17 ἔλθ' εἰραφιῶτα γυναιμανές· οἱ δέ σ' αἰδοὶ
 ἄδομεν ἀρχόμενοι λήγοντές τ', οὐδέ πη ἔστι
 σεῖ' ἐπιληθόμενον ἱερῆς μεμνήσθαι αἰδοῖς.
 20 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, Διώνυσ' εἰραφιῶτα,
 σὺν μητρὶ Σεμέλῃ ἦν περ καλέουσι Θυώνην.

-
- 16 ὥς εἰπὼν ἐπένευσε καρήατι μητίετα Ζεὺς.
-

16. ἐπένευσε Ruhnkenius: ἐκέλευσε M 17. ἔλθ' Hermann: ἔλαθ' M ἔλαθι
 Ruhnkenius 19. ἐπιληθόμενον Ruhnkenius coll. VII 59: ἐπιλαθόμενοι M
 ἐπιληθομένῳ AllenSikes 20. Διώνυσ' Ruhnkenius: Διώνυσε M

- 17 Siimi propizio, o tu che appari in forma di toro, e infondi nelle donne la follia!

Noi, gli aedi, te al principio e alla fine cantiamo:
e chi ti trascura, non può ricordarsi del sacro canto.

- 20 Così io ti saluto, Dioniso, che appari in forma di toro,
insieme con Semele, tua madre, colei che chiamano Thyone. <

-
- 16 Così dicendo, accennò col capo il saggio Zeus.
-

Inno II A DEMETRA

1. *Demetra, Persefone, Core.* I nomi di Demetra e di Persefone non sono documentati con certezza nei testi micenei: da ciò naturalmente non si può trarre alcuna conclusione sull'origine e l'antichità del loro culto, poiché finora i testi ci informano – e senza dubbio in modo incompleto – solo su Pilo e Cnosso. Altri dati fanno anzi supporre che le due divinità siano state venerate in Grecia fin dalle epoche più remote.

I greci interpretavano il nome Demetra (Δαμάτηρ; ionico e attico Δημήτηρ) « Terra Madre »: essi usavano anche semplicemente *Da* come teonimo, intendendo « Dea Terra » (Eschilo, *Prom.* 566-8). Alcuni studiosi moderni condividono l'opinione dei greci, soprattutto perché essa ben si concilia con l'ipotesi che Posidone (Ποσειδάων, *Posei-da-on*) significhi « Sposo della terra ». Nel mito arcadico, Demetra assume l'aspetto di una giumenta per sfuggire a Posidone, che tuttavia la raggiunge trasformandosi anch'egli in cavallo (Pausania, VIII 25,5-6): cioè in un animale sacro alle divinità ctonie. Tuttavia, mentre gli eruditi antichi consideravano *Da* come una voce del dialetto dorico, alcuni moderni la ritengono preellenica: i protogreci avrebbero incontrato *Da* quando entrarono nel mondo mediterraneo, e l'avrebbero accolta nel proprio pantheon chiamandola « Madre *Da* ». Ciò non esclude, come è ovvio, che già prima essi abbiano venerato, sotto altro nome, la Terra madre.

Può darsi dunque che Demetra, in origine, sia stata un duplicato di *Ge*, la Terra, figura dalle attribuzioni vaste e non ben definite, e perciò destinata a una posizione secondaria nel culto. È certo invece che più tardi, nella Grecia arcaica e classica, ella ha una funzione ben determinata, ed è una delle divinità più popolari. Demetra è la dea che dona agli uomini i cereali: da lei il genere umano ha imparato l'agricoltura; ella giace con l'eroe Iasion, o Iasios, sul maggese tre volte arato (*Od.* V 125-7), e dal loro amplesso nasce Pluto, che impersona il raccolto abbondante (Esiodo, *Theog.*

969-74). Talvolta la dea si identifica col grano, come nell'oracolo delfico citato da Erodoto (VII 141): « quando Demetra viene dispersa nei solchi, o quando viene raccolta ».

Il carattere preellenico del nome Persefone è certo, per l'estrema varietà delle forme in cui esso è testimoniato (da Περσεφόνηα, Φερσεφόνη, Πηριφόνα, fino a Περρόφασσα, Φερρέφαττα). Molte varianti possono spiegarsi con leggi fonetiche dell'uno o dell'altro dialetto, o con diversi tipi di composizione nominale; ma non tutte; e i tentativi di dare al nome una etimologia greca, sebbene ingegnosi, non possono dirsi riusciti.

In Omero, Persefone non è mai considerata figlia di Demetra: peraltro nell'*Iliade* (XIV 326) l'aedo cita Demetra fra le amanti di Zeus, e poiché gli amplessi dei numi non sono mai infecondi, è certo ch'egli attribuiva alla coppia una progenie. Va comunque sottolineato che per gli aedi questo legame genealogico non ha importanza: Persefone regna sul mondo dei morti, e nulla fa credere ch'ella debba lasciare il suo trono per tornare dalla madre (di questa fase primitiva si ha una reminiscenza in Virgilio, *Georg.* I 39). In molte città, la dea degl'Inferi ha un culto proprio, indipendente da quello di Demetra (ciò accade in alcune colonie greche dell'Italia meridionale), o collegato all'altro in epoca relativamente tarda, come in Arcadia — ove la dea non ha un nome, ma è invocata con eufemismi come « la pura », « la Signora » —, e in Sicilia. L'originaria autonomia di Persefone risulta anche dal fatto che ella stessa può assumere la parte di madre o di nutrice (ved. pp. 6-7).

Tuttavia in altre città greche il rapporto fra Demetra e sua figlia appare molto stretto, e presumibilmente è antico: per esempio ad Atene, ove esse sono « le due dee » (τὼ θεῶ) per eccellenza, e a Lindo, ove sono « le Demetre ». Alcuni pensano perciò che Demetra, fin dall'origine, abbia avuto accanto a sé una figlia, *Kore* (la fanciulla), che poi fu identificata con Persefone. A ciò si può obiettare che Core non deve essere disgiunta da Persefone (è uno degli eufemismi usati per evitare il nome temuto della dea). Inoltre, in un mito che conosciamo solo nella versione evemeristica, ma evidentemente doveva preesistere in altra forma, Core è la figlia di Persefone (Plutarco, *Theos.* 31, 4). È vero che la maternità si addice a Demetra, ma invece di una figlia ella può avere un figlio: Pluto, come si è già detto, ovvero Dioniso (ved. p. 6).

Era facile che le figure di Demetra e di Persefone-Core, l'una Madre Terra e Madre delle messi, l'altra, regina del mondo sotterraneo, venissero congiunte nel culto e nel mito; ma il fenomeno si attuò dapprima sporadicamente, e si diffuse solo in progresso di tempo: come s'è accennato, è possibile seguirne lo sviluppo ancora in piena età classica.

Secondo il nostro inno, che con Esiodo (*Theog.* 912-4) è la

fonte più antica sull'argomento, il signore degl'Inferi, Aidoneo, rapì Persefone alla madre per farla sua sposa. Demetra, in preda all'ira e al dolore, impedì alle messi di crescere; infine Zeus decise che la fanciulla avrebbe passato un terzo dell'anno agl'Inferi, due terzi alla luce del sole, con la madre. Al ritorno di Persefone, la terra si copre di fiori e di frutti. Il poeta, con quest'ultima immagine, sembra anticipare quella che è tuttora l'interpretazione più comune del mito: la giovane dea risiede nel suo regno sotterraneo durante l'inverno, e il suo ritorno coincide con la primavera; ella è, insomma, una dea della vegetazione.

Il Cornford, seguito dal Nilsson, ha tuttavia sostenuto, a mio avviso con ragione, che il tema del mito è un altro. I Siciliani celebrano in maggio, quando la messe è matura, la *Καταγωγή* della Core, cioè il suo « rapimento verso gl'Inferi » – non si può intendere il suo « ritorno », che è il tema della festa successiva –; la riunione di Demetra e Core è solennizzata in autunno, al tempo della semina (Diodoro, V 4). Anche le feste di Eleusi, in cui ha luogo l'epifania di Persefone, si svolgono nel mese Boedromione (settembre-ottobre). La Core dunque trascorre nell'oltretomba proprio i mesi estivi, che sono infatti i soli mesi in cui il grano è assente dai campi. Il mito della discesa agl'Inferi si spiegherebbe con l'uso greco di conservare il frumento in *pitthoi* interrati, o in fosse. L'ipotesi è confermata dal fatto che – anche nel nostro inno – Persefone viene rapita mentre raccoglie fiori caratteristici della primavera (vv. 6-14).

2. *Eleusi*. La zona in cui sorse il santuario eleusino era abitata già nel terzo e nel secondo millennio a. C. (fino al dodicesimo secolo), e fu di nuovo abitata dall'ottavo secolo in poi. Mancano dati sul periodo intermedio; ma nuove scoperte potrebbero colmare questa lacuna, e fin d'ora alcuni studiosi ritengono che il culto di età arcaica e classica risalga senza soluzione di continuità all'età del bronzo, e in particolare che si colleghi al culto domestico di un monarca miceneo. L'edificio più importante del santuario, il *telesterion*, fu costruito proprio sui resti di due edifici micenei, e la coincidenza non può essere casuale; inoltre il sacrario interno era chiamato *anaktoron*, « casa del principe ». *Anaktoron*, termine usato anche altrove, potrebbe tuttavia spiegarsi col titolo di *ἄνασσα*, che spetta particolarmente a Persefone, ma anche a Demetra (inno II 75, 492; II. XIV 326), e ad altre divinità. Va ricordato comunque che, se anche la continuità fosse definitivamente dimostrata, non per questo si potrebbe affermare che il rituale eleusino, e la concezione che lo ispirava, siano rimasti immutati attraverso i secoli; è anzi probabile il contrario.

Le cerimonie si svolgevano in una sala rettangolare, a colonne, che i moderni chiamano, con Plutarco (*Per.* 13), *telesterion*: « luogo

delle iniziazioni », o meglio « sede di coloro che presiedono il rito iniziatico ». Aristofane (*Nubes* 303) la definisce *μυστοδόκος δόμος*, « casa che accoglie gli iniziati ». Infatti, come ha osservato il Wilamowitz, il *telesterion* appartiene a un tipo di edificio sacro assai raro nel mondo greco, in quanto è destinato, come le chiese, ai fedeli: il tempio invece è, normalmente, la casa del dio¹. Nell'interno della sala sorgeva il sacrario, accessibile solo ai sacerdoti; esso è noto dalle fonti letterarie (che lo chiamano *anaktoron*, e qualche volta creano confusione designando tutto il *telesterion* con τὰ ἀνάκτορα), e recentemente è stato anche riconosciuto sul terreno.

Il vero e proprio tempio di Demetra sorgeva fuori del *telesterion* (vv. 270-2 e nota). Le fonti parlano anche di un *megaron*, struttura che si trova in molti santuari greci, ma soprattutto in quelli di Demetra. Non ha nulla in comune col *megaron* miceneo: talora si tratta di una semplice fossa in cui si depongono le offerte, talora di un piccolo edificio o di una cripta ove si conservano gli *ex voto* e gli arredi sacri invisibili ai profani. Il *megaron* di Eleusi, come quello di Paro (Erodoto, VI 134) sembra appartenere al secondo tipo; il fatto che i profani ne fossero esclusi può aver indotto qualche scrittore greco a confonderlo con l'*anaktoron*.

I riti eleusini erano « misterici »: cioè potevano assistervi solo gl'iniziati (*mystai*, probabilmente da μύω che significa fra l'altro « chiudere la bocca »), i quali dovevano mantenere il segreto. Tutti gl'iniziati sono *mystai*, ma in senso stretto il termine designa solo quelli che assistono al rito per la prima volta; gli altri sono chiamati *epoptai*: « coloro che vedono », o « che hanno visto »².

La segretezza è stata spiegata col carattere magico che assumono talvolta i riti intesi a promuovere la fertilità dei campi: non è necessario supporre che fin dall'origine Eleusi assicurasse la beatitudine dopo la morte. Come s'è detto, è possibile che il culto risalga a epoca preellenica (terzo millennio); ma è molto improbabile ch'esso sia stato osteggiato dagli invasori protogreci, e che a ciò si debba il suo carattere misterico. Le persecuzioni religiose, nel mondo antico, sono un fatto assai raro; furono perseguitate, talvolta, le

¹ Wilamowitz, *Glaube* I, pp. 43, 50. Come termine di confronto si potrebbe ora citare il santuario di Samotraccia: Phyllis Williams Lehmann, *Samothrace* III, Princeton 1969.

² È improbabile (nonostante l'autorità del Frisk, *Wörterbuch*, s.v. μύω) che *mystes* significhi « colui che tiene gli occhi chiusi » in antitesi a *epoptes*: tutti gl'iniziati vanno a Eleusi per vedere. Si può invece discutere se il « tenere la bocca chiusa » si riferisca al vincolo del segreto, ovvero all'obbligo del silenzio come parte del cerimoniale iniziatico (obbligo non documentato direttamente a Eleusi, ma frequente in culti analoghi), o, ancora, al silenzio che tutti i presenti erano tenuti a rispettare durante alcune fasi della cerimonia notturna (questo è l'unico significato possibile di Ippolito, *Refutatio haereseon* V 8, 39: cfr. Plutarco, *de garrulitate* 505 f; Filostrato, *Vita Apollonii* I 15 [17]).

religioni nuove, importate dall'esterno: quelle radicate in un territorio incutevano il massimo rispetto anche agli invasori. Il caso di Serse, che devastò Eleusi e l'acropoli di Atene in odio ai falsi dei, è eccezionale.

3. *Il corteo da Atene ad Eleusi.* Ogni anno, il 19 Boedromione, un corteo partiva da Atene e raggiungeva Eleusi a tarda sera, quando cioè, secondo la cronologia greca, era già cominciato il ventesimo giorno. Durante il cammino, i fedeli cantavano un inno di cui ci è rimasto solo il titolo, *iachchos* (ἱαχχος: Erodoto, VIII 65; Aristofane, *Ranae* 320; Esichio, s.v.), derivato da *iaxhē*, clamore. Lo *iachchos*, al più tardi nel quinto secolo, e forse molto prima, fu personificato, e diventò il dio, o l'eroe, che accompagna e guida il corteo, cioè l'archegete (Strabone, X 468): gli fu anche tributato un culto, sotto il nome di *Archegetes* o di *Iachchos*.

La somiglianza di questo nome con Bacchos (termine che designa i partecipanti ai riti orgiastici, in particolare dionisiaci) e il fatto che Dioniso si trovi a suo agio fra canti e clamori, fece sì che lo *iachchos* fosse identificato con un canto dionisiaco (Euripide, *Cyc.* 69) e *Iachchos* con Dioniso (Sofocle, *Ant.* 1154). Il fenomeno è specificamente ateniese, la sua diffusione fuori di Atene esclusivamente letteraria: nulla ci autorizza a inserire Dioniso-Iacco nelle tradizioni di altre città greche. Non è affatto ovvio che l'antropónimo *i-wa-ko*, attestato a Cnosso nel XIV secolo a. C., debba interpretarsi *Iachchos*; e in ogni caso si tratterebbe di una pura coincidenza.

Dioniso, d'altra parte, venne confuso anche con Pluto, che ad Eleusi era venerato accanto alle due dee: durante le Lenee, festa dionisiaca, si invocava *Iachchos* figlio di Semele, πλουτοδότης (dispensatore di ricchezza). Poiché tanto Dioniso, quanto Pluto, erano visti volentieri come fanciulli, *Iachchos* divenne a sua volta un fanciullo (è identificato con « Dioniso alla mammella » dai lessicografi antichi).

Un altro aspetto del corteo era lo scambio di frizzi e motti osceni fra i partecipanti, secondo un costume diffuso nelle feste di Demetra, e in generale nelle cerimonie a sfondo agricolo. Anche questa consuetudine dà luogo a una personificazione: la vecchia lambe, che coi suoi scherzi fece sorridere Demetra, mentre era in lutto per la scomparsa della figlia (vv. 192-205).

Va infine ricordato che i fedeli si astenevano da cibi e bevande; dopo l'arrivo al santuario si dissetavano col ciceone (vv. 208-11 e nota).

È certo che tutti gli Ateniesi, e non solo gl'iniziati, seguivano il corteo: il fatto stesso che questa parte del rituale, come si è visto, sia ricordata nell'inno, dimostra che non era segreta. Non sappiamo quanti fra i cittadini fossero iniziati: certo non tutti, e

forse neanche la maggioranza. Secondo Clemente di Alessandria (*Stromateis* II 60,3), la cui opinione è accolta da autorevoli studiosi moderni, non era iniziato un personaggio eminente come Eschilo; per quanto riguarda il ceto medio, è significativo che Trigeo decida improvvisamente di farsi iniziare in punto di morte (Aristofane, *Pax* 374-5). Infine, l'obbligo di versare piccole offerte in denaro ai sacerdoti e di sacrificare un porcellino – che Aristofane valuta tre dramme – escludeva i più poveri. In compenso erano ammessi gli stranieri (che tuttavia, almeno in origine, dovevano farsi adottare da un cittadino), e le donne.

Gl'iniziati si separavano dagli altri, probabilmente, nei pressi del *telesterion*: si può ricordare a questo proposito la testimonianza di Callimaco (*Cer.* 128) sulle cerimonie di Alessandria, derivate da quelle eleusine.

4. *I misteri.* Sulla parte segreta del rituale, gli autori pagani naturalmente sono molto parchi di notizie. Più diffusi sono i cristiani, ma non è certo che siano bene informati; inoltre, gli uni e gli altri si riferiscono a una fase molto tarda, in cui il culto poteva aver subito qualche mutamento. Pur tenendo conto di queste riserve, vale la pena di esaminare il quadro, non privo di una certa coerenza, che emerge dalle fonti.

Una fase successiva all'arrivo nel santuario è descritta nella formula che, secondo Clemente Alessandrino (*Protrepticon* II 21,2), pronunciavano gl'iniziati, forse quando entravano nel *telesterion*: « Ho digiunato, ho bevuto il ciceone, ho preso dalla cista; dopo aver compiuto l'atto rituale, ho deposto nel *calathos* (canestro), e dal *calathos* nella cista ». Evidentemente, era vietato nominare l'oggetto che passava dalla cista al *calathos* e viceversa; il termine usato per indicare l'atto rituale, ἐργασάμενος, era il più generico possibile. Secondo Teodoreto di Ciro (*Graecarum affectionum curatio* VII 11) l'oggetto era il simbolo dell'organo sessuale femminile (che è ricordato anche da Clemente, *Protrepticon* II 22,5, ma per i misteri in genere, senza un riferimento specifico ad Eleusi).

Nel *telesterion*, durante la notte, si ricordavano il rapimento di Persefone, il dolore e l'affannosa ricerca di Demetra (Isocrate, 4, 28; Clemente, *Protrepticon* II 12,2): non in forma drammatica, ma con canti e salmodie. In un momento che non possiamo determinare, lo ierofante, rivolgendosi prima verso il cielo, poi verso la terra, pronunciava le parole ὤε, χέε: « piovì! concepisci! »

Il culmine della liturgia era costituito dalla evocazione e dalla epifania della Core: su questo punto non dovrebbero sorgere dubbi, perché i misteri eleusini, come ha ribadito recentemente il Kerényi, sono essenzialmente i misteri della Core (Sofocle, fr. 804 Pearson; *Papiri Università di Milano*, 20, I 18-31). Chiuso nell'*anakto-*

ron, lo ierofante chiamava la dea – certo senza pronunciarne il nome – e percuoteva una lastra di bronzo (Apollodoro, 244 Jacoby, fr. 110; cfr. Velleio Patercolo, I 4, 1). Quindi veniva accesa una « grande fiamma »; si apriva la porta dell'*anaktoron*, da cui la luce si diffondeva per tutto il *telesterion*, e il sacerdote usciva levando in alto una spiga (Plutarco, *de profectibus in virtute* 81 d e; Ippolito, *Refutatio haereseon* V 8, 39-40). Questo momento solenne è ricordato nell'epitaffio di uno ierofante (IG II² 3811).

ὦ μύσται, τότε μ' εἶδεν' ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα
 νύξιν ἐν ἀργενναῖς...

(« O *mystai*, allora voi mi vedeste, quando apparivo sulla soglia dell'*anaktoron*, nelle notti luminose... »).

Ci si attenderebbe che la spiga rappresenti la Core, e che il sacerdote annunci il ritorno della dea. Invece, secondo Ippolito, egli proclamava: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν (« la dea veneranda ha generato il sacro fanciullo; Brimò ha generato Brimos! »)¹. La spiga, dunque, è il simbolo del fanciullo Brimos (« temibile, forte »); e in quest'ultimo si dovrà riconoscere Pluto, il raccolto abbondante: già nel nostro inno Pluto appare accanto alle dee come dispensatore di ricchezza (vv. 488-9).

I più ritengono che la dea veneranda sia Demetra (chiamata Brimò da Clemente, *Protrepticon* II 15,1). Tuttavia Brimò è soprattutto una dea degl'Inferi, identificata con Persefone direttamente (Licofrone, v. 698, e scoliasti) o indirettamente, attraverso Ecate (Apollonio Rodio, III 861-2, ecc.). Inoltre sembra impossibile che alla evocazione della Core non segua la sua epifania, e che la dea tanto cercata sia dimenticata proprio nella fase più importante del rito. Del resto, il « grande fuoco » di Eleusi è associato appunto con l'epifania di Persefone (*Papiro milanese* cit., I 20-2; a ciò forse allude Euripide, se nel fr. 781,59 Nauck, deve leggersi πυρὸς δέσποινα, « signora del fuoco »). Non si può fare a meno di ritenere, col Kerényi, che lo ierofante annunci nello stesso momento il ritorno della giovane dea rapita, e la sua maternità; il che non pone alcun problema, se è vero che il culto delle « due dee » nasce dall'accosta-

¹ Secondo Ippolito, lo ierofante beve la cicuta, che lo rende impotente. La notizia è assurda (tuttavia se ne potrebbe spiegare la genesi: su questo tema tornerò in altra sede); ma non per questo si deve negare l'attendibilità degli altri dati. Ippolito è un autore tardo, ma l'intera ricostruzione moderna è basata su fonti tarde, quindi non si può accantonare questo passo, che viene sospettato solo perché pone problemi particolarmente difficili. Dal contesto di Ippolito (V 8, 39-40) non risulta che l'esibizione della spiga e l'annuncio della nascita siano contemporanei. Ma è logico supporlo, perché lo scrittore collega le parole dello ierofante all'accensione del fuoco, che tutte le fonti, esplicitamente o implicitamente, considerano il momento supremo del rito eleusino, e d'altra parte definisce la spiga « il mistero supremo ».

mento di due figure, in origine autonome, ognuna delle quali può essere una dea madre (cfr. p. 24).

Si dovrebbe quindi concludere che ad Eleusi Pluto (Πλοῦτος) sia figlio di Persefone e Plutone (Πλούτων), anziché di Demetra e Iasios come in Esiodo; e questa ipotesi non è confortata, finora, da alcuna fonte. A suo favore milita soltanto la circostanza, già ricordata, che gli amplessi degl'immortali non sono mai infecondi; e come da Zeus e Persefone nasce, in altro contesto mitico, Dioniso, così da Plutone e Persefone deve nascere un figlio; l'unica possibilità, nel mito eleusino, è offerta da Pluto.

Come si è già detto, la ricostruzione dei misteri è basata quasi esclusivamente su dati tardi, e, anche se fossero eliminati i dubbi sull'attendibilità e l'obiettività delle fonti, sarebbe valida solo per l'età imperiale. Nessuno studioso crede che i mutamenti sopravvenuti nel corso dei secoli siano stati tali da snaturare completamente il culto; ma sull'autenticità e l'antichità dei singoli elementi non v'è finora alcun accordo.

5. *Eleusi e la vita ultraterrena.* I dati sui misteri eleusini, per quanto scarsi ed oscuri, sono sufficienti a dimostrare che il rituale è nato da un culto agrario, e in origine il suo fine era quello di assicurare – nella stagione della semina – l'abbondanza delle messi. Questo nucleo originario non è stato dimenticato: i fedeli, come dice anche il nostro aedo (vv. 488-9), si attendevano in compenso della loro devozione vantaggi materiali e immediati.

Ma una dea che regna nel mondo dei morti, e nello stesso tempo ha la facoltà di lasciarlo e tornare alla luce del sole, può offrire altri benefici, soprattutto se il suo ritorno, come sembra, coincide con una maternità (cfr. p. 29), cioè con l'inizio di una nuova vita. A lei, e a sua madre – che, nella forma classica del mito, esercita un influsso decisivo sullo svolgersi degli eventi – si chiede anche la beatitudine dopo la morte. Questa concezione appare già nel nostro inno (vv. 480-2); all'aedo fanno eco, fra gli altri, Pindaro (fr. 137 Snell): « Beato chi scende sotterra dopo aver veduto queste cose: egli conosce la fine della vita, conosce il principio, dono di Zeus », e Sofocle (fr. 837 Pearson): « Tre volte beati fra i mortali quelli che scendono nell'Ade dopo aver assistito a questi riti; solo per loro infatti è possibile, laggiù, aver vita; agli altri tocca, laggiù, ogni sorta di mali ».

Quali siano i mali di cui parla Sofocle, lo si può forse arguire dall'accento che fa il nostro poeta alla « tenebra densa » (vv. 80, 402, 446). La visione dell'oltretomba come un mondo vuoto, squalido e tenebroso, in cui le anime vagano senza scopo e senza speranza, sebbene non sia forse antichissima, era diffusa nella Grecia arcaica: nel canto XI dell'*Odissea* viene descritta con particolare efficacia.

In seguito, l'orrore degl'Inferi si manifesta in immagini più concrete, e si parla di anime immerse nel fango (Aristofane, *Ranae* 145-50; ecc.).

In che cosa consista il privilegio degl'iniziati è meno chiaro. Nelle *Rane*, Aristofane allude a « una splendida luce, simile a quella di quassù » (v. 155); a una « luce gioiosa », e addirittura al sole (vv. 454-5). Nella stessa commedia, le anime degl'iniziati continuano a celebrare le loro sacre cerimonie, come in vita: ma non è facile dire se questa idea appartenga alla dottrina sacerdotale o nasca dalla fantasia del poeta.

Sembra evidente che nella concezione dell'inno, di Pindaro, e di Sofocle, ciò che garantisce la salvezza è l'adempimento del rituale per sé stesso: il *mystes* non è tenuto a rispettare una norma etica. Questa teoria formalistica finì col provocare la reazione degli spiriti più critici: per Aristofane, i defunti esclusi dalla beatitudine non sono i profani, ma coloro che hanno commesso gravi colpe (vv. 145-50; 354-71); i beati sono bensì *mystai*, ma si sono anche ispirati alla legge della *pietas* nel loro comportamento verso stranieri e concittadini (vv. 456-9). Diogene il Cinico rifiutò di farsi iniziare, perché trovava assurda una dottrina che condanna al fango Agesilao ed Epaminonda, e assicura la salvezza a un ladro, purché *mystes* (Plutarco, *de audiendis poetis* 21 f; Diogene Laerzio, VI 2,39). Giuliano l'Apostata fu messo in difficoltà da queste critiche – riecheggiate dai Cinici suoi contemporanei –, e cercò, senza molto successo, di presentare Diogene come il vero interprete dello spirito eleusino: vivere in modo da rendersi degni della iniziazione (*Orationes* 7, 238 a - 239 b).

6. *Cronologia*. Secondo alcuni studiosi, l'inno deve essere stato composto prima che gli Ateniesi conquistassero Eleusi, perché la città descritta dal poeta è ancora indipendente e governata dai suoi *basileis*. Questi critici, in generale, tendono a fissare la data della conquista intorno al 600 a. C., e pertanto attribuiscono l'inno agli ultimi decenni del settimo secolo.

La conclusione potrebbe anche – per altri motivi – essere valida; ma le premesse sono discutibili. Secondo Erodoto (I 30), Solone definiva il più felice degli uomini l'ateniese Tello, che morì combattendo « contro i vicini » ad Eleusi: alcuni pensano che i vicini siano gli abitanti di Eleusi, o i Megaresi che dominavano la città, e concludono che la conquista sia avvenuta in età soloniana. Peraltro, il testo erodoteo non permette di precisare se Tello fosse contemporaneo di Solone, o più antico. Inoltre, la frase ἐν Ἐλευσὶν βοηθεῖν non significa « combattere per la conquista di Eleusi », e tanto meno « contro Eleusi », bensì « accorrere per dare aiuto in Eleusi »; cioè combattere contro i vicini (senza dubbio Megaresi).

per la difesa di un luogo che Atene già possedeva; proprio come, prima di Solone, possedeva già Salamina, e se la era lasciata togliere da Megara.

Secondo il mito, l'Attica, compresa Eleusi, fu unificata da Teseo (Tucidide, II 15). Plutarco scrive che Teseo tolse Eleusi a Megara, e aggiunge che gli stessi Megaresi accettavano questa versione (*Thes.* 10). Dunque le due città rivali non conservavano alcun ricordo storico dell'episodio, e ciò significa che esso risale al più tardi all'ottavo secolo.

Si potrebbe ancora aggiungere che l'ingerenza dell'arconte re ateniese nei misteri eleusini (Andocide, I, 111; Aristotele, *Resp. Ath.* 57,1) conferma la data molto arcaica dell'annessione. L'arconte re, infatti, aveva ereditato i poteri dell'antica monarchia, fra l'altro in materia di culti; mentre le cerimonie « nuove », quando si riteneva necessario un controllo statale, rientravano nella competenza dell'arconte eponimo. Quest'ultimo, secondo l'opinione più diffusa, era il magistrato più alto della repubblica almeno all'inizio del settimo secolo; e se i misteri non furono affidati a lui si deve supporre che fossero controllati da Atene già in epoca precedente.

Dunque, se davvero l'inno fosse stato composto nel periodo dell'indipendenza, risalirebbe all'ottavo secolo, se non a epoca ancor più antica. Ma la prova addotta, cioè il silenzio sul dominio ateniese, non è sufficiente. Il poeta si proponeva di narrare un episodio dell'età eroica, anteriore anche alla generazione di Teseo: è ovvio quindi ch'egli taccia su Atene, dal momento che l'originaria indipendenza di Eleusi non è stata mai dimenticata; anzi ha offerto lo spunto ad altre opere letterarie, come l'*Eretteo* di Euripide.

Gli elementi utili a precisare, nei limiti del possibile, la cronologia dell'inno, vanno ricercati in altra direzione. In età classica, alcune cariche di grande rilievo, fra cui quella di ierofante, sono riservate alla stirpe eleusina degli Eumolpidi: il capostipite Eumolpo è considerato naturalmente re di Eleusi, fondatore dei misteri, e primo nella serie degli ierofanti. Nell'inno invece Demetra rivela i misteri a tutti i principi eleusini, e fra questi emerge non Eumolpo, ma Celeo, sia per autorità — tutti sono *basileis*, egli solo è *κοιρανός*, sovrano (v. 97) — sia perché ospita la dea nella propria casa. Questo è senza dubbio un elemento arcaico: negli scrittori del quinto secolo il primato degli Eumolpidi è così saldamente stabilito che deve risalire a epoca precedente. Un inno in cui Eumolpo è subordinato a Celeo non può essere più tardo del sesto secolo.

Gli Ateniesi, com'è noto, sostenevano che Demetra, grata agli Eleusini per l'aiuto da essi offerto nel periodo in cui ella errava fra i mortali alla ricerca della Core, li aveva ricompensati rivelando loro i misteri e l'agricoltura (Isocrate, 4, 28, ecc.). L'eroe Trittolemo, partito da Eleusi, avrebbe propagato la conoscenza del-

l'agricoltura a tutti gli uomini, che pertanto erano debitori di Atene. Stando ai documenti finora disponibili, la figura di Trittolemo comincia ad assumere una posizione di rilievo nella pittura vascolare attica poco dopo la metà del sesto secolo. Di tutto ciò, il nostro aedo non sa nulla. Demetra è per lui « la dea delle splendide messi », ma il suo dono è già divulgato fra gli uomini quando ella giunge a Eleusi; l'unico privilegio concesso agli Eleusini è la conoscenza dei misteri. Trittolemo, come Eumolpo, è solo uno dei principi locali e non ha alcun compito specifico. Si può dunque precisare che l'inno deve essere anteriore alla metà del sesto secolo.

Nell'inno, infine, ha una parte notevole Demofonte figlio di Celeo, cui gli Eleusini tributarono un culto fino all'età romana. Nella tradizione « ufficiale » ateniese conosciamo invece un Demofonte figlio di Teseo; e si ritiene che l'eroe locale di Eleusi venga in tal modo collegato, e subordinato, al mitico unificatore dell'Attica. Demofonte, come figlio di Teseo, ha la sua parte in un complesso di miti (già svolti nella *Piccola Iliade*) ispirati alla politica di espansione ateniese verso la Troade: politica che dovrebbe risalire almeno agli anni intorno al 600 a. C. Questi dati porterebbero a concludere che l'inno (in cui Demofonte è ancora figlio di Celeo) risale al settimo secolo. Ma le cose non sono tanto semplici. In realtà, i due personaggi omonimi non sono stati mai confusi: la distinzione fu ancora accentuata in epoca tarda, quando si raccontava che l'eroe eleusino era morto ancora infante.

È molto probabile che il Demofonte figlio di Teseo sia stato inventato per esprimere mediante un rapporto genealogico il concetto dell'unità attica; ma ciò produsse non l'annessione dell'eroe eleusino al mito ateniese, bensì una duplicazione della sua figura. Pertanto, l'aedo poteva anche conoscere la storia dei Teseidi, e ciononostante distinguere dal Demofonte re di Atene un Demofonte eleusino, figlio di Celeo. In conclusione, sebbene nulla vieti di ritenere che l'inno a Demetra risalga al settimo secolo, si può affermare con certezza solo che è anteriore alla metà del sesto.

7. *Struttura dell'inno.* È facile notare che la trama narrativa manca di nesso logico. Demetra, addolorata per il rapimento della figlia, dopo aver appreso che il rapitore è Ade, sembra arrendersi; raggiunge Eleusi, e accetta di servire in casa di Celeo e Metanira come nutrice del piccolo Demofonte. Ella desidera assicurare al fanciullo l'immortalità, immergendolo in segreto nella viva fiamma: quale sia il rapporto fra questo tentativo e la scomparsa di Persefone, non è chiarito; né si allude, come avviene in versioni più tarde, a un aiuto offerto dagli Eleusini nella ricerca.

L'intervento di Metanira impedisce a Demetra di attuare il suo progetto; ella tuttavia, dopo essersi rivelata come dea, assicura

gli ospiti della sua benevolenza, e ordina che le venga costruito un tempio. Promette inoltre di insegnare agli Eleusini i riti mediante i quali potranno placare la sua ira, ma per il momento soprassiede.

Quindi la dea vieta alle messi di crescere, per distruggere l'umanità – compresi gli abitanti di Eleusi –, e così vendicarsi degli dei, che non riceveranno più offerte dagli uomini. Perché l'iniziativa sia presa tanto tempo dopo il rapimento di Persefone (come appare dai vv. 92-4), è incomprensibile. Quando Zeus cede, e permette il ritorno della Core rapita, Demetra, prima di ritornare all'Olimpo, insegna ai principi di Eleusi quei misteri che, stando alla lettera dei vv. 273-4, dovevano placare la sua ira per l'episodio di Demofonte.

Molti critici, soprattutto in passato (Matthiae, Hermann, Bücheler, Puntoni), ritennero che l'incoerenza dell'inno dovesse spiegarsi con una serie di rifacimenti o interpolazioni, o col confluire di carmi diversi in un centone compilato da un redattore inesperto; e spesso si tentò anche di isolare i singoli carmi, o le varie fasi della stesura. Questi tentativi non meritano certo la derisione di cui sono oggetto da parte dei critici unitari; ma l'esperienza ha dimostrato che la ricerca delle fonti e dei nuclei originari, in generale, non rende: cioè non conduce a risultati persuasivi.

Non si può trascurare un'altra ipotesi; cioè che un aedo estraneo all'ambiente eleusino, informato solo parzialmente sulle sue tradizioni, reticente per timore di violare il segreto, abbia cercato di mettere insieme tutto quello che sapeva, e tutto quello che poteva dire, senza preoccuparsi della coerenza logica e narrativa. Ad esempio, l'episodio di Demofonte, dal punto di vista narrativo, è fuori di posto; ma è certo che esso si collega alla « dottrina », e in parte anche alla liturgia, dei misteri (note ai vv. 224-67) e ciò potrebbe spiegare perché il poeta abbia voluto ad ogni costo riferirlo.

Gli Orfici, per i quali tutto ciò che riguarda l'oltretomba e la sopravvivenza dell'anima era importante, vollero il loro interesse a Eleusi, al mito di Demetra e di Persefone, e anche al nostro inno. Un papiro orfico del secondo o del primo secolo a. C. (fr. 49 Kern) ci tramanda un resoconto in prosa del mito, in cui sono inseriti numerosi versi dell'inno, con qualche variante rispetto al codice M. L'apporto orfico – scarsamente significativo – è da ricercare nella parte prosastica: esso consiste più che altro nel fatto che l'insegnamento del mito demetriaco e dei misteri è attribuito a Orfeo e a Museo. I passi in esametri discendono da un'edizione dell'inno diversa dalla nostra, ma non necessariamente orfica.

Un particolare degno di nota, in questa versione, è che Demetra, dopo avere rimproverato la madre di Demofonte – chiamata Baubò e non Metanira – per il suo intervento sacrilego (qui si ci-

tano i vv. 256-62 dell'inno), e dopo essersi rivelata come dea (v. 268) inopinatamente chiede ai suoi ospiti chi abbia rapito Persefone: al v. 268 seguono immediatamente i vv. 55-6, che nell'inno sono pronunciati da Ecate. Anche in questa forma il racconto non soddisfa: il passaggio da un argomento all'altro è brusco e immotivato; inoltre nel racconto in prosa Demetra lascia che Demofonte muoia, quindi non potrebbe esservi momento meno opportuno per chiedere alla madre notizie di Persefone. Non si può negare però che vi sia stato un tentativo di attenuare l'incoerenza, e di fondere insieme i temi di Persefone e di Demofonte, che nel nostro inno sono soltanto giustapposti.

In età imperiale, come risulta da qualche citazione di Pausania (nota ai vv. 109-10), circolava ancora un'altra versione dell'inno, ma in questo caso non è possibile valutare l'entità delle divergenze, e non è detto che esse incidessero sulla struttura narrativa.

Bibliografia

O. Kern, RE, s.v. *Mysterien*, coll. 1209-63; R. Pettazzoni, *I misteri*, Bologna 1924; F. R. Walton, *Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demetra*, « Harvard Theological Review » XLV 1952, pp. 105-14; A. Delatte, *Le cycéon*, Paris 1955; V. Pisani, « La donna e la terra », in *Saggi di linguistica storica*, Torino 1959, pp. 261-78; P. Boyancé, *Sur les mystères d'Éleusis*, « Revue des études grecques » LXXV 1962, pp. 460-82; C. Kerényi, *Eleusis, Archetipal Image of Mother and Daughter*, New York 1967; R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens*, Wien 1967; G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971; W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972; H. S. Versnel, *ΙΑΚΧΟΣ*, « Τάλαντα » IV 1972, pp. 23-38.

Iconografia: H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris 1965, pp. 7-32; Anneliese Peschlow-Bindokat, *Demeter und Persephone in der attischen Kunst*, « Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts », LXXXVII 1972, pp. 60-157.

Sull'etimologia dei nomi Demetra e Persefone, ved. inoltre: E. Fränkel, *Demeter und Proserpina*, « Lexis » III 1953, pp. 50-63; A. Heubeck, *Argeiphontes und Verwandtes*, « Beiträge zur Namensforschung » V 1954, pp. 28-31; A. J. Van Windekens, Δημήτηρ, *nom grec d'une déesse égéenne*, « Sprache » XII 1966, pp. 94-7; L. Threagte, *An Interpretation of a Sixth-Century Corinthian Dipinto*, « Glotta » XLV 1967, pp. 186-94; E. P. Hamp, *The Name of Demeter*, « Minos » IX 1968, pp. 198-204; id., *Demeter and Poseidon*, *ibid.*, X 1969, pp. 93-5; M. Durante, *Etimologie greche*, « Studi micenei ed egeo-anatolici » XI 1970, pp. 46-51.

Sul santuario di Eleusi: F. Noack, *Eleusis*, Berlin 1927; L. Deubner, *Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien*, « Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften » 1945-1946, 2; O. Rubensohn, *Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes*, « Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts » LXX 1955, pp. 1-49; G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

Edizioni. *Homeri hymnus in Cererem nunc primum editus* a D. Ruhnkenio, Lugduni Batavorum 1780 (edizione incompleta). L'edizione definitiva, unica riconosciuta dall'autore, è del 1782; contiene anche la versione latina di J. H. Voss; *Homeri hymnus in Cererem recensuit et illustravit* Chr. G. Mitscherlich, Lipsiae 1787 (contiene in appendice le interessanti *Emendationes hymni HomERICI in Cererem* di Nicola Ignarra, già pubblicate a Napoli nel 1781); J. H. Voss, *Hymne an Demeter übersetzt und erläutert*, Heidelberg 1827; J. Bücheler, *Hymnus Cereris Homericus*, Lipsiae 1869; V. Puntoni, *L'inno omerico a Demetra*, Livorno 1896; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

II. Εἰς Δημήτραν

Δήμητρ' ἡύκομον σεμνήν θεὸν ἄρχομ' αἶδειν,
αὐτὴν ἥδ' ἐ θύγατρα τανίσφυρον ἦν Ἀἰδωνεύς
ἤρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου,
5 παίζουσιν κούρησι σὺν Ὀκεανοῦ βαθυκόλποις,
ἄνθεά τ' αἰνυμένην· ῥόδα καὶ κρόκον ἥδ' ἱα καλὰ
λειμῶν' ἄμ μαλακὸν, καὶ ἀγαλλίδας ἥδ' ὑάκινθον
νάρκισσόν θ', ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη
Γαῖα Διὸς βουλῇσι χαριζομένη πολυδέκτη
10 θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε πᾶσιν ἰδέσθαι
ἄθανάτοις τε θεοῖς ἥδ' ἐ θνητοῖς ἀνθρώποις·
τοῦ καὶ ἀπὸ ῥίζης ἑκατὸν κάρα ἐξεπεφύκει,
κηώδει δ' ὀδυμῇ πᾶς τ' οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε
γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἄλμυρόν οἶδμα θαλάσσης.
15 ἥ δ' ἄρα θαμβήσασ' ὠρέξατο χερσὶν ἄμ' ἄμφω
καλὸν ἄθυρμα λαβεῖν· χάνε δὲ χθῶν εὐρύαγυια

Titulus: εἰς Δημήτραν Matthiae: τοῦ αὐτοῦ ὕμνοι εἰς τὴν δῆμητραν M εἰς Δήμητρα Cobet 1. Δήμητρ' Ruhnkenius: δημήτηρ' M | θεὸν Voss apud Ruhnkenium: θεάν M 2. τανίσφυρον Richardson: τανύσφυρον M (cfr. 77) 3-4. ita interpunxit Franke 7. λειμῶν' ἄμ Hermann: λειμῶνα M λειμῶν' ἄν Ruhnkenius 10. τότε M: τότε p¹ l. 65 δέ τε Wyttenbach apud Ruhnkenium τό γε Goodwin 13. κηώδει δ' ὀδυμῇ πᾶς τ' Ruhnkenius: κῶδιστ' ὀδυμῇ πᾶς δ' M κωδείας τ' ὀδυμῇ πᾶς δ' Mitscherlich κῶζ' ἥδιστ' ὀδυμῇ πᾶς δ' Tyrrell « Hermathena » 1894-1896, p. 33

II. A Demetra

Demetra dalle belle chiome, dea veneranda, io comincio
a cantare,
e con lei la figlia dalle belle caviglie, che Aidoneo <
rapì – lo concedeva Zeus dal tuono profondo, che vede
lontano,
eludendo Demetra dalla spada d'oro, dea delle splendide
messi – <
5 mentre giocava con le fanciulle dal florido seno, figlie di
Oceano,
e coglieva fiori: rose, croco, e le belle viole, <
sul tenero prato; e le iridi e il giacinto;
e il narciso, che aveva generato, insidia per la fanciulla dal
roseo volto, <
la Terra, per volere di Zeus compiacendo il dio che molti
uomini accoglie;
10 mirabile fiore raggianti, spettacolo prodigioso, quel giorno,
per tutti:
per gli dei immortali, e per gli uomini mortali.
Dalla sua radice erano sbocciati cento fiori
e all'effluvio fragrante tutto l'ampio cielo, in alto,
e tutta la terra sorrideva, e i salsi flutti del mare.
15 Attonita, ella protese le due mani insieme
per cogliere il bel giocattolo: ma si aprì la terra dalle ampie
strade

- Νύσιον ἄμ πεδίον τῇ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων
 ἵπποις ἀθανάταισι, Κρόνου πολυώνυμος υἱός.
 ἀρπάξας δ' αἰκουσαν ἐπὶ χρυσέοισιν ὄχεσφιν
 20 ἦγ' ὀλοφυρομένην· ἰάχησε δ' ἄρ' ὄρθια φωνῇ
 κεκλομένη πατέρα Κρονίδην ὕπατον καὶ ἄριστον.
 οὐδὲ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων
 ἤκουσεν φωνῆς, οὐδ' ἀγλαόκαρποι Ἑλειαί,
 εἰ μὴ Περσαίη θυγάτηρ ἀταλὰ φρονέουσα
 25 ἄϊεν ἐξ ἄντρου Ἑκάτη λιπαροκρήδεμνος,
 Ἡελίος τε ἄναξ Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός,
 κούρης κεκλομένης πατέρα Κρονίδην· ὁ δὲ νόσφιν
 ἦστο θεῶν ἀπάνευθε πολυλλίστῳ ἐνὶ νηῷ
 δέγμενος ἱερὰ καλὰ παρὰ θνητῶν ἀνθρώπων.
 30 τὴν δ' ἀεκαζομένην ἦγεν Διὸς ἐννεσίησι
 πατροκασίγνητος πολυσημάντωρ πολυδέγμων,
 ἵπποις ἀθανάταισι, Κρόνου πολυώνυμος υἱός.
 ὄφρα μὲν οὖν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
 λεῦσσε θεὰ καὶ πόντον ἀγάρροον ἰχθυόεντα
 35 αὐγὰς τ' ἡελίου, ἔτι δ' ἤλπετο μητέρα κεδνὴν
 ὄψεσθαι καὶ φῦλα θεῶν αἰειγενετῶν,
 τόφρα οἱ ἐλπίς ἔβελγε μέγαν νόον ἀχρυμένης περ·

* * *

- ἤχησαν δ' ὀρέων κορυφαὶ καὶ βένθεα πόντου
 φωνῇ ὑπ' ἀθανάτη, τῆς δ' ἔκλυε πότνια μήτηρ.
 40 ὁζὺ δέ μιν κραδίην ἄχος ἔλλαβεν, ἀμφὶ δὲ χαίταις
 ἀμβροσίαις κρήδεμνα δαΐζετο χερσὶ φίλησι,
 κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλετ' ὦμων,

18. ἀθανάτα[ισι] p¹ l. 70: ἀθανάτοις M, edd. 19. ὄχεσφιν Cobet coll. 375: ὄχοισιν M 22. οὐδὲ² M, tuetur Denniston *Particles*, p. 510: οὐτε Hermann, edd. plerique (cfr. III 54) 23. Ἑλειαί Ilgen: ἐλαῖαι M ἐταῖραι Ruhnkenius 24. Περσαίη West «*Philologus*» 1966, p. 149: περσαίου M 28. πολυλλίστῳ Ruhnkenius: πολυκλίστῳ M 32. ἀθανάταισι scripsi coll. 18: ἀθανάτοις M 35. ἔτι δ' ἤλπετο M: ἔτι ἤλ[πετο] p¹ l. 73-4 37. post hunc versum lacunam statuit Hermann quam explevit ἄλλ' ὅτε γαῖαν ἔδω, τότ' ἄρ' αὐτ' ἐπὶ μακρὸν αἶψεν Ludwig «*Phil. Woch.*» 1919, p. 152

nella pianura di Nisa, e ne sorse il dio che molti uomini
accoglie,

il figlio di Crono, che ha molti nomi, con le cavalle immortali. <

E afferrata la dea, sul suo carro d'oro, riluttante,

- 20 in lacrime, la trascinava via; ed ella gettava alte grida
invocando il padre Cronide, eccelso e possente.

Ma nessuno degl'immortali o degli uomini mortali
udì la sua voce, e nemmeno le ninfe dispensatrici di frutti.
Solo la figlia di Perse, che ha candida la mente,

- 25 Ecate dal diadema luminoso, nel suo antro, <
e il divino Elio, splendido figlio d'Iperione,
udivano la fanciulla che invocava il padre Cronide; ma questi,
in disparte,

lontano dagli dei sedeva nel tempio dalle molte preghiere,
ricevendo belle offerte dagli uomini mortali.

- 30 Intanto, secondo il volere di Zeus, portava con sé la dea
riluttante

colui che è signore di molti, e molti uomini accoglie,
il fratello del padre,

il figlio di Crono, che ha molti nomi, con le cavalle immortali.

Fin quando la dea scorgeva la terra e il cielo stellato,

il mare pescoso dalle vaste correnti,

- 35 e i raggi del sole, e ancora si attendeva di rivedere la cara
madre

e la stirpe degli dei che vivono in eterno,

sebbene ella fosse angosciata, la speranza le confortava il
nobile cuore...

risuonarono le vette dei monti, e gli abissi del mare,
alla sua voce immortale, e l'udì la madre veneranda.

- 40 Un acuto dolore la colse nell'animo: sulle chiome
divine lacerava con le sue mani il diadema,
si gettava sulle spalle un cupo velo,

- σεύατο δ' ὥς τ' οἰωνὸς ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν
μαιομένη· τῇ δ' οὐ τις ἐτήτυμα μυθήσασθαι
45 ἤθελεν οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων,
οὔτ' οἰωνῶν τις τῇ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν.
ἐννῆμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Δηὼ
στρωφᾷτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα·
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἡδυπότοιο
50 πᾶσσαι· ἀκηχεμένη, οὐδὲ χροὰ βάλλετο λουτροῖς.
ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτῃ οἱ ἐπῆλυθε φαινολὶς Ἡῶς
ἦντετό οἱ Ἑκάτῃ σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα,
καὶ ῥά οἱ ἀγγελέουσα ἔπος φάτο φώνησέν τε·
πότνια Δήμητερ, ὠρηφόρε, ἀγλαόδωρε,
55 τίς θεῶν οὐρανίων ἢ θνητῶν ἀνθρώπων
ἤρπασε Φερσεφόνην καὶ σὸν φίλον ἥκαχε θυμόν;
φωνῆς γὰρ ἤκουσ', ἀτὰρ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν
ὅς τις ἔην· σοὶ δ' ὦκα λέγω νημερτέα πάντα.
ὦς ἄρ' ἔφη Ἑκάτῃ· τὴν δ' οὐκ ἡμείβετο μῦθος
60 'Ρεῖης ἡυκόμου θυγάτηρ, ἀλλ' ὦκα σὺν αὐτῇ
ἦϊξ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα.
'Ἡέλιον δ' ἱκοντο θεῶν σκοπὸν ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν,
στὰν δ' ἱππων προπάροιθε καὶ εἶρετο δῖα θεάων·
'Ἡέλι' αἰδεσσαί με θεὰν σύ περ, εἴ ποτε δὴ σευ
65 ἦ ἔπει ἦ ἔργῳ κραδίην καὶ θυμὸν ἴηνα.
κούρην τὴν ἔτεκον, γλυκερὸν θάλος, εἶδει κυδρὴν,
τῆς ἀδινὴν ὅπ' ἄκουσα δι' αἰθέρος ἀτρυγέτιο
ὥς τε βιαζομένης, ἀτὰρ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν.
ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον

49. ἡδυπότοιο Ruhnkenius: ἡδε πότοιο M

51. φαινολὶς Ruhnkenius: φαινόλη

M 54. Δήμητερ Ilgen: δημήτηρ M

55. θεῶν οὐρανίων M: θεός οὐράνιος

p¹ l. 10356. φερσεφ[ό]νην p¹ l. 104:

περσεφόνην M, edd. (cfr. 405; XIII 2)

| σὸν φίλον ἥκαχε θυμόν M: [ἐόν φίλον ἥπα]φε θυμόν p¹ l. 104-5 (explevit Bücheler)64. θεὰν σύ περ Ludwig «Neue Jahrb.» 1879, p. 305; θέας ὑπερ M *propter deam* (scil. θεᾶς ὑπερ) Voss apud Ruhnkenium θεὰν θεός Peerlkamp apud Cobet; Richardson

67. ἀδινὴν Gemoll: ἀδινὴν M

- e si slanciò sopra la terra e il mare, come un uccello,
alla ricerca. Ma nessuno degli dei
45 e degli uomini mortali voleva dirle la verità,
e nessuno degli uccelli venne a lei come verace messaggero.
Per nove giorni, allora, la veneranda Demetra sulla terra
vagava stringendo nelle mani fiaccole ardenti:
né mai d'ambrosia e di nettare, dolce bevanda,
50 si nutriva, assorta nel suo dolore; né s'immergeva in lavacri.
Ma quando infine giunse per la decima volta la fulgente
aurora
le venne incontro Ecate, reggendo con la mano una torcia;
e, desiderosa d'informarla, le rivolse la parola, e disse:
« Demetra veneranda, apportatrice di messi, dai magnifici
doni,
55 chi fra gli dei celesti o fra gli uomini mortali
ha rapito Persefone, e ha gettato l'angoscia nel tuo cuore?
Infatti, io ho udito le grida, ma non ho visto coi miei occhi
chi fosse il rapitore: ti ho detto tutto, in breve e
sinceramente ».
- Così dunque parlò Ecate; e non le rispose
60 la figlia di Rea dalle belle chiome; invece, rapidamente, con lei
mosse, stringendo nelle mani fiaccole ardenti.
E raggiunsero Elio, che vigila sugli dei e sugli uomini;
si fermarono dinanzi ai suoi cavalli, e lo interrogò la divina
tra le dee:
« Elio, tu almeno abbi rispetto per una dea, quale io sono,
se mai
65 per le mie parole o i miei atti fui gradita al tuo cuore e al
tuo animo.
- La figlia che ho generato, mio dolce germoglio, dal volto
luminoso...
ho udito il suo alto grido attraverso il limpido etere,
come se subisse violenza: ma non l'ho vista coi miei occhi.
Ma poiché tu, certo, su tutta la terra e sul mare

- 70 αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι,
 νημερτέως μοι ἔνισπε φίλον τέκος εἴ που ὄπωπας
 ὃς τις νόσφιν ἐμεῖο λαβὼν ἀέκουσαν ἀνάγκη
 οἴχεται ἢ θεῶν ἢ καὶ θνητῶν ἀνθρώπων.
 ὦς φάτο, τὴν δ' Ὑπεριονίδης ἡμείβετο μύθῳ·
- 75 'Ρεῖης ἡυκόμου θυγάτηρ, Δήμητερ ἄνασσα,
 εἰδῆσεις· δὴ γὰρ μέγα <σ'> ἄζομαι ἡδ' ἐλεαίρω
 ἄχνουμένην περὶ παιδὶ τανισφύρῳ· οὐδέ τις ἄλλος
 αἴτιος ἀθανάτων εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεὺς,
 ὃς μιν ἔδωκ' Ἀΐδην θαλερὴν κεκληῖσθαι ἄκοιτιν
- 80 αὐτοκασιγνήτῳ· ὁ δ' ὑπὸ ζόφον ἡρόεντα
 ἀρπάξας ἵπποισιν ἄγεν μεγάλα ἰάχουσιν.
 ἀλλὰ θεὰ κατάπαυε μέγαν γόον· οὐδέ τι σέ χρῆ
 μὰψ αὐτως ἄπλητον ἔχειν χόλον· οὐ τοι ἀεικὴς
 γαμβρὸς ἐν ἀθανάτοις πολυσημάντωρ Ἀἰδωνεύς
- 85 αὐτοκασίγνητος καὶ ὁμόσπορος· ἀμφὶ δὲ τιμὴν
 ἔλλαχεν ὥς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη·
 τοῖς μεταναιετάει τῶν ἔλλαχε κοίρανος εἶναι.
 ὦς εἰπὼν ἵπποισιν ἐκέκλετο, τοὶ δ' ὑπ' ὁμοκλῆς
 ῥίμφ' ἔφερον θοδὸν ἄρμα τανύπτεροι ὥς τ' οἶωνοί·
- 90 τὴν δ' ἄχος αἰνότερον καὶ κύντερον ἔκετο θυμόν.
 χωσαμένη δῆπειτα κελαινεφεῖ Κρονίωνι
 νοσφισθεῖσα θεῶν ἀγορὴν καὶ μακρὸν Ὀλυμπον

72. ἐμεῖο Ruhnkenius: ἐμοῖο M 75. θυγάτηρ M: θυγάτερ Wolf¹ 76. μέγα
 σ' ἄζομαι quidam apud Ruhnkenium; Cobet: μέγα ἄζομαι M, tuetur Ruhnkenius
 77. τανισφύρῳ Richardson: τανυσφύρῳ M (cfr. 2) 87. μεταναιετάει Voss
 coll. II. IV 322, XXII 498: μετὰ ναίεται M μετὰ ναιετάειν Valckenaer apud Ruhn-
 kenium μετὰ ναιετάει Ilgen

70 dall'etere divino guardi coi tuoi raggi,
sinceramente dimmi se mai hai veduto
chi la mia figlia diletta ha preso a forza, contro il suo volere,
mentre ero lontana,
ed è fuggito: sia uno degli dei, o degli uomini mortali ».

Così parlò: e a lei rispondeva il figlio d'Iperione:

75 « Demetra augusta, figlia di Rea dalle belle chiome,
tu lo saprai: io, infatti, profondamente ti rispetto e ti
compiango,
angosciata come sei per la figlia dalle agili caviglie. Nessun
altro

fra gl'immortali è responsabile, se non Zeus adunatore di
nembi,

che l'ha destinata, perché sia detta sua sposa fiorente,
80 a suo fratello, Ade: e questi giù nella tenebra caliginosa
la trascinò con le sue cavalle, dopo averla rapita, mentre ella
gridava a gran voce.

Ma tu, o dea, metti fine al tuo pianto copioso: non conviene
che tu serbi così, senza motivo, un rancore inesorabile. Non
è indegno di te,

come genero, fra gl'immortali, Aidoneo signore di molti
uomini,

85 tuo fratello, tuo germano: il suo dominio
egli ha ottenuto quando, all'origine, si fece la divisione in tre
parti;

e abita fra coloro di cui gli toccò essere il sovrano ».

Dopo aver parlato così, incitò i cavalli: ed essi al suo
richiamo

celermente tiravano il carro veloce, come uccelli dalle ali
distese;

90 ma nel cuore della dea penetrava un dolore più profondo e
struggente.

E in seguito, adirata contro il figlio di Crono, dalle nere nubi,
abbandonando il consesso degli dei e il vasto Olimpo,

- ὥχετ' ἐπ' ἀνθρώπων πόλιας καὶ πίονα ἔργα
 εἶδος ἀμαλδύνουσα πολὺν χρόνον· οὐδὲ τις ἀνδρῶν
 95 εἰσορόων γίνωσκε βαθυζώνων τε γυναικῶν
 πρὶν γ' ὅτε δὴ Κελεοῖο δαΐφρονος ἔκετο δῶμα,
 ὃς τότε 'Ελευσῖνος θυοέσσης κοίρανος ἦεν.
 ἔζετο δ' ἐγγὺς ὁδοῖο φίλον τετιημένη ἤτορ
 Παρθενίῳ φρέατι ὅθεν ὕδρευόντο πολῖται
 100 ἐν σκιῇ, αὐτὰρ ὕπερθε πεφύκει θάμνος ἐλαίης,
 γρηῒ παλαιγενεῖ ἐναλίγκιος, ἥ τε τόκοιο
 εἴργηται δώρων τε φιλοστεφάνου 'Αφροδίτης,
 οἶαί τε τροφοί εἰσι θεμιστοπόλων βασιλῶν
 παίδων καὶ ταμίαι κατὰ δώματα ἡχήμεναι.
 105 τὴν δὲ ἶδον Κελεοῖο 'Ελευσινίδαιο θύγατρες
 ἐρχόμεναι μεθ' ὕδωρ εὐήρυτον ὄφρα φέροινεν
 κάλπισι χαλκείησι φίλα πρὸς δώματα πατρός,
 τέσσαρες, ὥς τε θεαί, κουρήϊον ἄνθος ἔχουσαι,
 Καλλιδικὴ καὶ Κλεισιδικὴ Δημῶ τ' ἐρόεσσα
 110 Καλλιθόῃ θ', ἥ τῶν προγενεστάτῃ ἦεν ἀπασῶν·
 οὐδ' ἔγνον· χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὀραῖσθαι.
 ἀγχοῦ <δ'> ἰστάμεναι ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·
 τίς πόθεν ἐσσί γρηὺ παλαιγενέων ἀνθρώπων;
 τίπτε δὲ νόσφι πόληος ἀπέστιχες οὐδὲ δόμοισι
 115 πύλνασαι; ἔνθα γυναιῖκες ἀνὰ μέγαρα σκιδόντα
 τηλίκαι ὥς σύ περ ὦδε καὶ ὀπλότєραι γεγάασιν,
 αἶ κέ σε φίλωνται ἡμὲν ἔπει ἡδὲ καὶ ἔργῳ.
 ὧς ἔφαν, ἥ δ' ἐπέεσσιν ἀμείβετο πότνα θεάων·
 τέκνα φίλ' αἶ τινές ἐστε γυναικῶν θηλυτεράων
 120 χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν μυθήσομαι· οὐ τοι ἀεικὲς

95. γίνωσκε M, tuetur Richardson: γίγνωσκε Hermann, edd. 99. παρθενίῳ
 φρέατι M: φρεῖατι παρθενίῳ Cobet 107. φίλα M, tuetur Hermann coll. Od.
 XVIII 421: φίλου Matthiae (cfr. 180) coll. Od. XIX 458 111. ἔγνον Cobet:
 ἔγνων M 112. δ' add. Ruhnkenius 115. πύλνασαι Voss apud Ruhnkenium:
 πύλνας M πύλνα Hermann 117. φίλωνται Voss apud Mitscherlich: φίλονται M
 118. ἔφαν Voss apud Ruhnkenium: ἔφαθ' M 119. φίλ' αἶ τινες Fontein
 apud Ruhnkenium: φίλα: τινές M 120. οὐ τοι Fontein apud Ruhnkenium:
 οὐτι M

andava tra le città degli uomini e i pingui campi,
celando il suo aspetto, per molto tempo: né alcuno degli
uomini

95 e delle donne dalla vita sottile la riconobbe incontrandola,
fin quando ella giunse alla casa del saggio Cèleo,
che era allora il signore di Eleusi fragrante d'incenso.
Sedeva lungo la strada, afflitta nel cuore,
al pozzo Partenio, cui gli abitanti della città attingevano
l'acqua,

100 all'ombra: su di lei si allargava la chioma di un olivo.
Era simile a una vecchia carica d'anni, lontana dalla maternità
e dai doni di Afrodite che ama le ghirlande:
quali sono le nutrici dei figli dei re che rendono giustizia,
o, nelle loro case ricche di echi, le dispensiere.

105 E la videro le figlie di Cèleo figlio di Eleusi,
venute ad attingere l'acqua che scorreva abbondante, per
portarla

in brocche di bronzo alla loro casa paterna.

Erano quattro, simili a dee, nel fiore della giovinezza:
Callidice, Cleisidice, l'amabile Demò,

110 e Callitoe, che era la maggiore fra tutte;
e non la riconobbero: è difficile, per i mortali, ravvisare gli dei.
Fermandosi davanti a lei, le rivolsero parole alate:

«O vecchia, da dove vieni, e chi sei fra i mortali carichi
d'anni?»

Perché ti sei diretta fuori della città, e non ti avvicini alle case?

115 Là, nelle sale piene d'ombra, vi sono donne
la cui età è proprio uguale alla tua, e altre più giovani,
che ti accoglierebbero con atti e parole cordiali ».

Così dissero; e la veneranda fra le dee rispose con queste
parole:

« Care figlie, chiunque voi siate tra le donne,

120 io vi saluto, e a voi risponderò: certo, è giusto

- ὑμῖν εἰρομένησιν ἀληθέα μυθήσασθαι.
 Δῶς <μὲν> ἔμοι γ' ὄνομ' ἐστί· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ·
 νῦν αὖτε Κρήτηθεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης
 ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα, βίη δ' ἀέκουσαν ἀνάγκη
 125 ἄνδρες ληϊστῆρες ἀπήγαγον. οἱ μὲν ἔπειτα
 νηϊ τοῇ Θορικόνδε κατέσχεθον, ἔνθα γυναῖκες
 ἡπείρου ἐπέβησαν ἀολλέες, ἡδὲ καὶ αὐτοὶ
 δεῖπνον ἐπηρτύνοντο παρὰ πρυμνήσια νηός·
 ἀλλ' ἔμοι οὐ δόρποιο μελίφρονος ἦρατο θυμός,
 130 λάθρη δ' ὀρμηθεῖσα δι' ἡπείροιο μελαίνης
 φεῦγον ὑπερφιάλους σημάντορας, ὅφρα κε μή με
 ἀπριάτην περάσαντες ἐμῆς ἀποναιάτο τιμῆς.
 οὕτω δεῦρ' ἰκόμην ἀλαλημένη, οὐδέ τι οἶδα
 ἢ τις δὴ γαῖ' ἐστὶ καὶ οἷ τινες ἐγγεγάσιν.
 135 ἀλλ' ὑμῖν μὲν πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
 δοῖεν κουριδίους ἄνδρας καὶ τέκνα τεκέσθαι
 ὥς ἐθέλουσι τοκῆες· ἐμὲ δ' αὖτ' οἰκτίρατε, κοῦραι,
 προφρονέως. φίλα τέκνα, τέων πρὸς δώμαθ' ἰκώμαι,
 ἀνέρος ἡδὲ γυναικός, ἵνα σφίσιν ἐργάζωμαι
 140 πρόφρων οἷα γυναικὸς ἀφῆλικος ἔργα τέτυκται;
 καὶ κεν παῖδα νεογνὸν ἐν ἀγκοίνῃσιν ἔχουσα
 καλὰ τιθηνοίμην καὶ δώματα τηρήσαιμι
 καὶ κε λέχος στορέσαιμι μυχῶ θαλάμων εὐπῆκτων
 δεσπόσυνον καὶ κ' ἔργα διδασκῆσαιμι γυναῖκας.
 145 φῆ ῥα θεά· τὴν δ' αὐτίκ' ἀμείβετο παρθένος ἄδμῆς
 Καλλιδίκη Κελεοῖο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη·
 μαῖα, θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη

122. Δῶς μὲν Brunck apud Ruhnkenius: δῶς M Δωρίς Ruhnkenius Δωσῶ Passow *Opuscula*, p. 114 123. νῦν αὖτε M: νῦν δ' αὖτε Ruhnkenius 127. post αὐτοὶ interpunxit Hermann 128. ἐπηρτύνοντο M: δ' ἡρτύνοντο Hermann 134. ἐγγεγάσιν Ruhnkenius: ἐκγεγάσιν M 137-40. ita interpunxit Humbert 137. οἰκτίρατε scripsi: οἰκτεῖρατε M | post hunc versum lacunam statuit Allen¹ 138. τέων M: τέως Ruhnkenius 144. διδασκῆσαιμι γυναῖκας Voss apud Ruhnkenium coll. Od. XXII 422, Hes. Op. 64: διαθήσαιμι γυναικός M διαθρήσαιμι γυναικῶν Bothe (διαθρήσαιμι γυναικός Allen Halliday) διασκῆσαιμι γυναικῆς Sikes

che alle vostre domande io risponda la verità.

Dono è il mio nome: così infatti mi chiamò la madre
veneranda;

e ora da Creta, sull'ampia superficie del mare,
sono venuta senza volerlo: con la violenza e la costrizione,
contro il mio desiderio,

125 i pirati mi portarono via. Essi poi
con la veloce nave approdarono a Torico, dove le donne <
scesero a terra tutte insieme, ed essi
preparavano il pasto presso gli ormeggi della nave.

Ma il mio cuore non desiderava il cibo dolce come il miele:

130 e nascostamente avviandomi attraverso il cupo entroterra
fuggivo i miei tracotanti padroni, perché essi
non traessero guadagno da me, vendendomi senza avermi
comprata.

In tal modo, vagando, sono giunta fin qui, e non so affatto
quale paese sia questo, e chi vi abiti.

135 Suvvia, tutti gli dei che abitano le dimore dell'Olimpo
vi concedano legittimi sposi, e di generare figli
come li sperano i genitori: così voi abbiate pietà di me,
fanciulle,

e siatemi amiche. Care figlie, in quale casa potrei andare,
di quale uomo o quale donna, sì che io compia per loro,

140 volenterosa, i lavori che si addicono a una donna attempata?
Tenendo fra le braccia un bambino appena nato
io potrei allevarlo premurosamente, e avrei cura della casa,
e preparerei, nell'intimo delle camere ben costruite,
il letto dei signori, e addestrerei al lavoro le donne ».

145 Così parlava la dea; e prontamente le rispose la vergine
fanciulla,

Callidice, la più bella tra le figlie di Cèleo:

« Nonna, sebbene a malincuore, ineluttabilmente noi esseri
umani

- τέτλαμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν.
ταῦτα δέ τοι σαφέως ὑποθήσομαι ἢ δ' ὀνομήνω
150 ἀνέρας οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς,
δήμου τε προὔχουσιν, ἰδὲ κρήδεμνα πόλλης
εἰρύεται βουλῇσι καὶ ἰθείησι δίκησιν.
ἡμὲν Τριπτολέμου πυκιμήδεος ἡδὲ Διόκλου
ἡδὲ Πολυξείνου καὶ ἀμύμονος Εὐμόλποιο
155 καὶ Δολίχου καὶ πατὴρ ἀγῆνορος ἡμετέριοι
τῶν πάντων ἄλοχοι κατὰ δώματα πορσαίνουσι·
τάων οὐκ ἂν τίς σε κατὰ πρῶτιστον ὀπωπὴν
εἶδος ἀτιμήσασα δόμων ἀπονοσφίσσειεν,
ἀλλὰ σε δέξονται· δὴ γὰρ θεοεῖκελός ἐσσι.
160 εἰ δ' ἐθέλεις, ἐπίμεινον, ἵνα πρὸς δώματα πατρός
ἔλθωμεν καὶ μητρὶ βαθυζώνῃ Μετανείρῃ
εἰπώμεν τάδε πάντα διαμπερές, αἶ κέ σ' ἀνώγῃ
ἡμέτερόνδ' ἵεναι μηδ' ἄλλων δώματ' ἐρευνᾶν.
τηλύγετος δέ οἱ υἱὸς ἐνὶ μεγάρῳ εὐπῆχτῳ
165 ὀψίγονος τρέφεται, πολυεύχετος ἀσπάσιός τε.
εἰ τὸν γ' ἐκθρέψαιο καὶ ἥβης μέτρον ἴκοιτο
ρεῖᾶ κέ τίς σε ἰδοῦσα γυναικῶν θηλυτεράων
ζηλώσαι· τόσα κέν τοι ἀπὸ θρεπτῆρια δοίῃ.
ὥς ἔφαθ'· ἡ δ' ἐπένευσε καρήατι, ταὶ δὲ φαινὰ
170 πλησάμεναι ὕδατος φέρον ἄγγεα κυδιάουσαι.
ρίμφα δὲ πατὴρ ἴκοντο μέγαν δόμον, ὦκα δὲ μητρὶ
ἐννεπον ὥς εἰδόν τε καὶ ἔκλυον. ἡ δὲ μάλ' ὦκα
ἐλθούσας ἐκέλευε καλεῖν ἐπ' ἀπείροني μισθῷ.
αἰ δ' ὥς τ' ἦ ἔλαφοι ἦ πόρτιες εἷαρος ὥρῃ

153. ἡμὲν Matthiae: ἡ μὲν M | ἡδὲ Matthiae: ἡ δὲ M 154. ἡδὲ Matthiae: ἡ δὲ M
M | ἀμύμονος M: ἀγῆνορος Ruhnkenius coll. Paus. I 38,2 155. Δολίχου Voss:
δολιχοῦ M | ἀγῆνορος M: ἀμύμονος Ruhnkenius (cfr. 154) 158. ἀπονοσφίσσειεν
Mitscherlich: ἀπονοσφίσειεν M 160. δ' ἐθέλεις Hermann: δὲ θέλεις M | ἵνα
M: ἔως Brunck apud Ruhnkenium 162. ἀνώγῃ Fontein apud Ruhnkenium:
ἀνώγει M 167. ρεῖᾶ M: ἡ βα Matthiae *Animadversiones*, p. 379, coll. 222 | κα
τίς σε M: οὐ τίς κεν Brunck apud Ruhnkenium 173. καλεῖν Ruhnkenius: κα-
λέειν M 174. ὥς τ' ἦ Brunck in Apoll. Rhod. I 540 (append., p. 213): ὥς
τοὶ M | εἷαρος Ruhnkenius: ἡαρος M

dobbiamo sopportare quel che ci danno gli dei: poiché essi,
davvero, sono molto più forti.

Ma questo io con chiarezza ti spiegherò, e ti dirò i nomi:
150 gli uomini che qui hanno grande autorità e potere,
e guidano il popolo, e le mura della città
difendono, coi consigli e le giuste sentenze.

Di Trittolemo dall'accorta mente, e di Dioclo,
di Polisseno e dell'incensurabile Eumolpo,

155 di Dolico e del nostro valoroso padre,
di tutti costoro, le mogli curano le case;
e appena ti vedranno nessuna di loro
dispregiando il tuo aspetto ti allontanerà dalla sua casa:
anzi ti accoglieranno: poiché tu sei simile a una dea.

160 Ma, se vuoi, attendi che alla casa del padre
noi ci rechiamo, e alla madre, Metanira dalla vita sottile,
raccontiamo tutta la tua storia dal principio alla fine; speriamo
ch'ella t'inviti

a venire da noi, e a non cercare la casa di altri.

Ella ha un figlio prediletto, che nella sua dimora ben costruita
165 viene allevato: è nato tardi, lungamente desiderato e accolto
con gioia.

Se tu volessi allevarlo, ed egli giungesse alla piena giovinezza,
tale compenso ti darebbe per la tua opera,
che, incontrandoti, qualunque donna facilmente
t'invidierebbe ».

Così diceva, e la dea accennò col capo; e le fanciulle,
170 riempite d'acqua le fulgide brocche, le riportavano, esultanti.
Rapidamente giunsero all'ampia casa del padre, e senza indugio
alla madre

narrarono quel che avevano visto e udito; ed ella subito
le incitò ad andare, e ad invitare la donna, promettendo una
immensa mercede.

Come cerbiatte o giovenche, nel tempo della primavera,

- 175 ἄλλοντ' ἂν λειμῶνα κορεσσάμεναι φρένα φορβῇ,
ὥς αἱ ἐπισχόμεναι ἑανῶν πτύχας ἱμεροέντων
ἤϊξαν κοίλῃν κατ' ἀμαξιτόν, ἀμφὶ δὲ χαῖται
ὥμοις ἀτίσσοντο κροκῆϊω ἀνθει ὁμοῖαι.
τέτμον δ' ἐγγὺς ὁδοῦ κυδρὴν θεὸν ἔνθα πάρος περ
180 κάλλιπον· αὐτὰρ ἔπειτα φίλα πρὸς δώματα πατρὸς
ἡγεῦνθ', ἥ δ' ἄρ' ὀπισθε φίλον τετιημένην ἦτορ
στεῖχε κατὰ κρῆθεν κεκαλυμμένη, ἀμφὶ δὲ πέπλος
κυάνεος ῥαδινοῖσι θεᾶς ἐλελίζετο ποσσίν.
αἰψά δὲ δώμαθ' ἵκοντο διοτρεφέος Κελεοῖο,
185 βάν δὲ δι' αἰθούσης ἔνθα σφίσι πότνια μήτηρ
ἦστο παρὰ σταθμὸν τέγεος πύκα ποιητοῖο
παῖδ' ἐπὶ κόλπῳ ἔχουσα νέον θάλος· αἱ δὲ παρ' αὐτὴν
ἔδραμον, ἥ δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσὶ καὶ ῥα μελάθρου
κῦρε κάρη, πλησεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο.
190 τὴν δ' αἰδῶς τε σέβας τε ἰδὲ γλῶρὸν δέος εἶλεν·
εἶξε δέ οἱ κλισμοῖο καὶ ἐδριάσθαι ἄνωγεν.
ἄλλ' οὐ Δημήτηρ ὠρηφόρος ἀγλαόδωρος
ἤθελεν ἐδριάσθαι ἐπὶ κλισμοῖο φαεινοῦ,
ἄλλ' ἀκέουσ' ἀνέμιμνε κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα,
195 πρίν γ' ὅτε δὴ οἱ ἔθηκεν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
πηκτὸν ἔδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύφεον βάλε κῶας.
ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην·
δηρὸν δ' ἄφθογγος τετιημένη ἦστ' ἐπὶ δίφρου,
οὐδέ τιν' οὔτ' ἐπεῖ προσπτύσσετο οὔτε τι ἔργω,
200 ἄλλ' ἀγέλαστος ἄπαστος ἐδητύος ἡδὲ ποτῆτος
ἦστο πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρὸς,
πρίν γ' ὅτε δὴ χλεύης μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα

176. ἐπισχόμεναι M: ἀνασχόμεναι Brunck in Apoll. Rhod. III 875 (append., p. 233)

179. θεὸν Hermann: θεάν M (cfr. 1) 180. φίλα M: φίλου Matthiae (cfr. 107)

183. θεᾶς Hermann: θεῆς M, tuetur Pfeiffer *Callimachus* II, p. XC, 2 187. ἐπὶ Gemoll coll. II. VI 400: ὑπὸ M 189. πλησεν Mitscherlich: πλησε M 192.

ὠρηφόρος Ruhnkenius: ὠραφόρος M 194. ἀκέουσ' ἀνέμιμνε Voss hiatus aufendi causa: ἀκέουσα ἔμιμνε M

- 175 sazie di cibo balzano attraverso il prato,
così esse, sollevando i lembi delle belle vesti,
correvano lungo la strada avvallata, e le chiome <
giù per le spalle ondeggiavano, simili al fiore del croco.
Ritrovarono l'augusta dea al margine della strada, là dove
poco prima
- 180 l'avevano lasciata; quindi alla loro casa paterna
la guidavano: ed ella, piena di tristezza nel cuore,
le seguiva chiusa nel velo che le scendeva dal capo; e il peplo <
scuro si avvolgeva intorno alle agili caviglie della dea.
Ben presto giunsero alla casa di Cèleo, caro a Zeus,
- 185 e vennero, attraverso il portico, là dove, attendendole, la
madre veneranda
sedeva presso un pilastro del tetto saldamente costruito,
stringendo al petto l'infante, fresco germoglio; le fanciulle a lei
corsero, e la dea varcò la soglia: col capo
toccò la volta, e riempi il vestibolo di luce sovrumana.
- 190 Rispetto e venerazione presero la donna, e insieme pallido
timore:
si alzò dal trono in onore della dea, e la esortò a sedersi.
Ma Demetra apportatrice di messi, dai magnifici doni,
non volle sedersi sul trono risplendente,
e ristette in silenzio, abbassando i begli occhi,
- 195 finché l'operosa Iambe ebbe disposto per lei
un solido sgabello, gettandovi sopra una candida pelle.
Là ella sedeva, e con le mani si tendeva il velo sul volto;
e per lungo tempo, tacita e piena di tristezza, stava immobile
sul seggio,
né ad alcuno rivolgeva parola o gesto,
- 200 ma senza sorridere, e senza gustare cibi o bevande,
sedeva, struggendosi per il rimpianto della figlia dalla vita
sottile:
finché coi suoi motteggi l'òperosa Iambe,

- πολλὰ παρὰ σκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνιαν ἀγνήν
 μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν·
 205 ἥ δ' ἡ οἱ καὶ ἔπειτα μεθύστερον εὐαδεν ὀργαῖς.
 τῇ δὲ δέπας Μετάνειρα δίδου μελιηδέος οἴνου
 πλήσασ', ἥ δ' ἀνένευσ'. οὐ γὰρ θεμιτόν οἱ ἔφασκε
 πίνειν οἶνον ἐρυθρόν, ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ
 δοῦναι μίξασαν πιέμεν γληχῶνι τερεῖνῃ.
 210 ἥ δὲ κυκεῶ τεύξασα θεᾶ πόρεν ὥς ἐκέλευε·
 δεξαμένη δ' ὀσίης ἐπέβη πολυπότνια Δηώ.
 τῇσι δὲ μύθων ἦρχεν ἐύζωνος Μετάνειρα·
 χαῖρε γύναι, ἐπεὶ οὐ σε κακῶν ἀπ' ἔολπα τοκῆων
 ἔμμεναι ἀλλ' ἀγαθῶν· ἐπὶ τοι πρέπει ὀμμασιν αἰδῶς
 215 καὶ χάρις, ὥς εἴ πέρ τε θεμιστοπόλων βασιλῆων.
 ἀλλὰ θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη
 τέτλαμεν ἄνθρωποι· ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται.
 νῦν δ' ἐπεὶ ἔκεο δεῦρο, παρέσσεται ὅσσα τ' ἐμοί περ.
 παῖδα δέ μοι τρέφε τόνδε, τὸν ὀψίγονον καὶ ἀελπτον
 220 ὥπασαν ἀθάνατοι, πολυάρητος δέ μοι ἐστίν.
 εἰ τὸν γ' ἐκθρέψαιο καὶ ἥβης μέτρον ἴκοιτο
 ἥ ῥά κέ τις σε ἰδοῦσα γυναικῶν θηλυτεράων
 ζηλώσαι· τόσα κέν τοι ἀπὸ θρεπτῆρια δοίῃ.
 τὴν δ' αὖτε προσέειπεν εὐστέφανος Δημήτηρ·
 225 καὶ σὺ, γύναι, μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ἐσθλὰ πόροισιν.
 παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι ὥς με κελεύεις·

203. παρὰ σκώπτουσ' ἐτρέψατο Heyne *Apollod.* I, p. 59: παρασκώπτουσα τρέψατο M
 παρασκώπτουσα' ἐτρέψατο Voss apud Ruhnkenium metri causa 207. οἱ Mat-
 thiae: τοι M γ' οἱ Ruhnkenius 208. ἄλφι Ruhnkenius: ἀμφι M 209.
 γληχῶνι Richardson: γλήχωνι M 211. ἐπέβη Voss apud Ruhnkenium coll. IV
 173, Hes. Theog. 396: ἔνεκεν M ἔλαχεν Schaefer *Meletem. in Dion. Halic.*, p.
 95 | πολυπότνια M: πτε πότνια Franke (ἐνεκεν servato) | post hunc versum lacu-
 nam statuit Bücheler 213. ἀπ' M, tuetur Gemoll: ἀπ' edd. 220. πολυά-
 ρητος Ruhnkenius: πολυήρατος M 221. γ' ἐκθρέψαιο Hermann coll. 166: γε
 θρέψαιο M 222. ἥ ῥά κέ τις σε M: ῥεῖα σε τις κεν Brunck (cfr. 167) 223.
 δοίῃ Matthiae: δοίην M

scherzando continuamente, indusse la dea veneranda
a sorridere, a ridere, e a rasserenare il suo cuore:

205 Iambe, che anche in seguito fu cara all'animo della dea.

Allora Metanira, riempita una coppa di vino dolce come il <
miele,

a lei la porgeva; ma la dea la respinse: disse che, in verità,
le era vietato

bere il rosso vino, e comandò che le offrisse come bevanda <
acqua, con farina d'orzo, mescolandovi la menta delicata.

210 La donna preparò il ciceone, e lo porse alla dea come ella
aveva ordinato:

Demetra, la molto venerata, accettandolo, inaugurò il rito.

E fra loro cominciò a parlare Metanira dalla bella cintura:

« Salute a te, o donna, poiché io credo che tu sia nata da
genitori

non volgari, anzi illustri: illuminano il tuo sguardo dignità
215 e maestà, come quello dei re che rendono giustizia.

Ma, sebbene a malincuore, ineluttabilmente noi esseri umani
dobbiamo sopportare quel che ci danno gli dei: infatti, il
giogo ci grava sul collo.

Ora tuttavia, poiché sei giunta qui, disporrai di tutto ciò ch'io
possiedo:

e tu alleva questo mio figlio, che, nato tardi, contro ogni
speranza

220 mi hanno concesso gl'immortali: per lui io ho molto pregato.

Se tu volessi allevarlo, ed egli giungesse alla piena giovinezza,
tale compenso ti darebbe per la tua opera
che, incontrandoti, qualunque donna certamente

t'invidierebbe ».

A lei rispose a sua volta Demetra dalla bella corona:

225 « Anche a te salute, di tutto cuore, o donna; e gli dei ti
concedano felicità.

Di tuo figlio volentieri mi prenderò cura, come tu mi chiedi;

θρέψω, κοῦ μιν, ἔολπα, κακοφραδίῃσι τιθήνης
 οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται οὔθ' ὑποτάμνων·
 οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
 230 οἶδα δ' ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.

ὥς ἄρα φωνήσασα θυώδει δέξατο κόλπω
 χερσίν τ' ἀθανάτησι· γεγήθει δὲ φρένα μήτηρ.
 ὧς ἡ μὲν Κελεοῖο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἱὸν
 Δημοφώνθ', ὃν ἔτικτεν ἐύζωνος Μετάνειρα,
 235 ἔτρεφεν ἐν μεγάροις· ὁ δ' ἀέξετο δαίμονι Ἴσος
 οὔτ' οὖν σῖτον ἔδων, οὐ θησάμενος <γάλα λευκόν>·

* * *

Δημήτηρ

χρίεσκ' ἀμβροσίῃ ὥς εἰ θεοῦ ἐκγεγαῶτα,
 ἡδὺ καταπνείουσα καὶ ἐν κόλποισιν ἔχουσα·
 νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἥυτε δαλὸν
 240 λάθρα φίλων γονέων· τοῖς δὲ μέγα θαῦμ' ἐτέτυκτο
 ὥς προθαλῆς τελέθεσκε, θεοῖσι δὲ ἄντα ἐώκει.
 καὶ κέν μιν ποίησεν ἀγῆρων τ' ἀθάνατόν τε
 εἰ μὴ ἄρ' ἀφραδίῃσιν ἐύζωνος Μετάνειρα
 νύκτ' ἐπιτηρήσασα θυώδεος ἐκ θαλάμοιο
 245 σκέψατο· κώκυσεν δὲ καὶ ἄμφω πλήξατο μηρῷ
 δέισας' ὧ περὶ παιδὶ καὶ ἀάσθη μέγα θυμῷ,
 καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 τέκνον Δημοφών, ξείνη σε πυρὶ ἐνὶ πολλῷ
 κρύπτει, ἐμοὶ δὲ γόον καὶ κήδεα λυγρὰ τίθῃσιν.

250 ὥς φάτ' ὀδυρομένη· τῆς δ' αἶε δῖα θεάων.
 τῇ δὲ χολωσαμένη καλλιστέφανος Δημήτηρ
 παῖδα φίλον, τὸν ἄελπτον ἐνὶ μεγάροισιν ἔτικτε,
 χεῖρεσσ' ἀθανάτησιν ἀπὸ ἔο θῆκε πέδονδε

228. ἐπηλυσίη Ruhnkenius: ἐπελσίησι M | ὑποτάμνων Ignarra: ὑποταμνόν M
 232. ἀθανάτησι Ilgen: ἀθανάτοισι M 236. duos versus in unum coaluisse suspi-
 catus est Mitscherlich; expleverunt priorem οὐ θησάμενος γάλα μητρός Hermann
 (cfr. IV 267): οὐ θησάμενος γάλα λευκόν Richardson in *annot.* coll. II. IV 434;
 alterum ἡματιή μὲν γὰρ καλλιστέφανος Δημήτηρ Voss 240. λάθρα M: κρύβδα
 Voss 248. πυρὶ ἐνὶ (ἐν Ilgen) πολλῷ M: [πυρὴ ἐνὶ πολλῇ p¹ l. 93 (explevit
 Bücheler) 253. ἀπὸ ἔο θῆκε Ruhnkenius: ἄπω ἔο θῆκε M ἀπὸ ἔθεν ἦκε Cobet

lo allevverò, e in verità non credo che, per negligenza della
nutrice,

mai lo abbatteiranno il maleficio, o le erbe velenose:
conosco un rimedio molto più forte delle erbe nocive;

230 conosco, per il maleficio funesto, un valido scongiuro ».

Così disse, e strinse il fanciullo al seno odoroso d'incenso,
tra le braccia immortali; si rallegrava nel cuore la madre.

Così ella lo splendido figlio del saggio Cèleo,

Demofonte, che Metanira dalla bella cintura aveva generato, <
235 allevava nel palazzo; ed egli cresceva simile a un essere divino,
senza prendere cibo, senza succhiare il latte della madre:

* * *

Demetra

lo ungeva d'ambrosia come il figlio di un dio,

dolcemente soffiando su di lui e stringendolo al seno.

Di notte, lo celava nella vampa del fuoco, come un tizzone, <

240 nascondendosi ai genitori: per essi era grande meraviglia
come egli cresceva precoce, e somigliava nell'aspetto agli dei.

E lo avrebbe reso immune da vecchiezza, e immortale,

se nella sua stoltezza Metanira dalla bella cintura,
spiando durante la notte dalla sua stanza odorosa,

245 non li avesse scoperti. Gettò un grido e si batté le cosce
temendo per suo figlio, e si turbò profondamente nel cuore:
e lamentandosi pronunciò queste parole alate:

« Figlio mio, Demofonte, la straniera in una grande fiamma
ti fa scomparire, e a me lascia pianto e affanno doloroso ».

250 Così disse, in preda all'angoscia; e l'udì la divina fra le dee.

Adirata contro di lei, Demetra dalla bella corona

il figlio che Metanira, oltre ogni speranza, nella sua casa aveva
generato,

con le mani immortali trasse via dal fuoco, e lontano da sé

- ἔξανελουῖσα πυρὸς θυμῷ κοτέσσασα μάλ' αἰνῶς,
 255 καὶ ῥ' ἄμυδις προσέειπεν ἐϋζωνον Μετάνειραν·
 νήιδες ἄνθρωποι, ἀφράδμονες οὐτ' ἀγαθοῖο
 αἴσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο·
 καὶ σὺ γὰρ ἀφραδίῃσι τεῆς νήκεστον ἀάσθης.
 ἴστω γὰρ θεῶν ὄρκος ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ
 260 ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἡματα πάντα
 παῖδα φίλον ποίησα καὶ ἄφθιτον ὥπασα τιμὴν·
 νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι.
 τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσεται οὔνεκα γούνων
 ἡμετέρων ἐπέβη καὶ ἐν ἀγκοίνῃσιν ἴαυσεν·
 265 ὥρῃσιν δ' ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν
 παῖδες Ἑλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
 αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἡματα πάντα.
 εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἥ τε μέγιστον
 ἀθανάτοις θνητοῖσί τ' ὄνεαρ καὶ χάρμα τέτυκται.
 270 ἀλλ' ἄγε μοι νηὸν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ
 τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος
 Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ·
 ὄργια δ' αὐτῇ ἐγὼν ὑποθήσομαι ὥς ἂν ἔπειτα
 εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσχοισθε.

256a ἀφρονε[ς] ἄνθ[ρω]ποι, δυστλήμονες, [οὔτε κακοῖο]

257a [ὑμμιν ἐπ]ερ[χομένου πρ]ογνώμονες οὐτ' ἀ[γ]α[θοῖο]

256-7. exhibit M: 256a-257a p¹ l. 95-6 (explevit Bücheler) 256. ἀφράδμονες Hermann coll. III 532, Voss: καὶ ἀφράδμονες M 257. προγνώμεναι Matthiae: προγνώμενοι M 257a. [ὑμμιν ἐπ]ερ[χομένου] Ludwig «Phil. Woch.» 1919, c. 1006: [αἴσαν]aut [ὑμῖν] κτλ. Bücheler | προγνώμονες Bücheler: προγνώμενες p¹ προγνώμεναι et hic scribendum suspicatus est Ludwig 258. νήκεστον Voss coll. Hes. Op. 283: μήκιστον M 267. συνάξουσ' Ignarra: συναυξήσουσ' M ἀέξουσ' Voss apud Ruhnkenium 268. τιμάοχος ἦτε μέγιστον M: ὠρηφόρος ἀγλαόδωρος p¹ l. 102-3 269. ἀθανάτοις θνητοῖσί τ' Ruhnkenius: ἀθανάτοις θνητοῖσιν M ἀθανάτων θνητοῖσιν Stoll «Neue Jahrb.» 1859, p. 321 | ὄνεαρ Ilgen: ὄνεαρ M ὄναρ Hermann 274. ἔρδοντες Wolf²: ἔρδοντες M (cfr. 369)

- lo depose a terra, piena di furore terribile nell'animo;
255 e intanto diceva a Metanira dalla bella cintura:
 « O stolti esseri umani, incapaci di prevedere
 il destino della gioia o del dolore che incombe!
In verità, per la tua incoscienza anche tu hai gravemente errato.
Infatti – e mi sia testimone l'inesorabile acqua dello Stige, su
 cui giurano gli dei –
260 immortale, certo, e immune da vecchiezza per sempre
io avrei reso tuo figlio, e gli avrei concesso un privilegio
 imperituro:
ma ora non potrà più sfuggire al destino di morte.
Egli avrà tuttavia un privilegio imperituro, per sempre, poiché
 è salito
sulle mie ginocchia, e ha dormito fra le mie braccia:
265 in suo onore, ogni volta che l'anno avrà compiuto il suo ciclo
 attraverso le stagioni, <
i figli degli Eleusini per sempre eseguiranno
un combattimento fra loro, una mischia violenta.
Io sono l'augusta Demetra, colei che più di ogni altro
agl'immortali e ai mortali offre gioia e conforto.
270 Orbene: per me un grande tempio, e in esso un'ara, <
tutto il popolo innalzi ai piedi della rocca e del suo muro
 sublime,
più in alto di Callicoro, sopra un contrafforte del colle;
io stessa v'insegnerò il rito, affinché in futuro <
celebrandolo piamente possiate placare il mio animo ».

256. O stolti esseri umani, sciagurati, incapaci di prevedere

257. il destino della gioia o del dolore che incombe su di voi!

- 275 ὥς εἰποῦσα θεὰ μέγεθος καὶ εἶδος ἄμειψε
 γῆρας ἀπωσαμένη, περί τ' ἀμφί τε κάλλος ἄητο·
 ὀδμή δ' ἱμερόεσσα θυθέντων ἀπὸ πέπλων
 σκίδνατο, τῇλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοιο
 λάμπε θεᾶς, ξανθαὶ δὲ κόμαι κατενῆνοθεν ὤμους,
 280 αὐγῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος ἀστεροπῆς ὥς.
 βῆ δὲ διέκ μεγάρων, τῆς δ' αὐτίκα γούνατ' ἔλυντο,
 δηρὸν δ' ἄφθογγος γένετο χρόνον, οὐδέ τι παιδὸς
 μνήσατο τηλυγέτοιο ἀπὸ δαπέδου ἀνελέσθαι.
 τοῦ δὲ κασίγνηται φωνὴν ἐσάκουσαν ἐλεινὴν,
 285 καὶ δ' ἄρ' ἀπ' εὐστρώτων λεχέων θόρον· ἡ μὲν ἔπειτα
 παῖδ' ἀνὰ χερσὶν ἐλοῦσα ἐῷ ἐγκάτθετο κόλπῳ,
 ἡ δ' ἄρα πῦρ ἀνέκαι', ἡ δ' ἔσσυτο πόσσ' ἀπαλοῖσι
 μητέρ' ἀναστήσουσα θυώδεος ἐκ θαλάμοιο.
 ἀγρόμεναι δέ μιν ἀμφὶς ἐλούεον ἀσπαίροντα
 290 ἀμφαγαπαζόμεναι· τοῦ δ' οὐ μειλίσσετο θυμός·
 χειρότεραι γὰρ δὴ μιν ἔχον τροφοὶ ἡδὲ τιθῆναι.
 αἱ μὲν παννύχια κυδρὴν θεὸν ἰλάσκοντο
 δείματι παλλόμεναι· ἅμα δ' ἡοῖ φαινομένηφι
 εὐρυβίῃ Κελεῷ νημερτέα μυθήσαντο,
 295 ὥς ἐπέτελλε θεὰ καλλιστέφανος Δημήτηρ.
 αὐτὰρ ὃ γ' εἰς ἀγορὴν καλέσας πολυπείρονα λαὸν
 ἦνωγ' ἡϋκόμῳ Δημήτερι πίονα νηὸν
 ποιῆσαι καὶ βωμὸν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ.
 οἱ δὲ μάλ' αἰψ' ἐπίθοντο καὶ ἔκλυον αὐδῆσαντος,
 300 τεῦχον δ' ὥς ἐπέτελλ'· ὃ δ' ἀέξετο δαίμονος αἴψῃ.
 αὐτὰρ ἐπεὶ τέλεσαν καὶ ἐρώησαν καμάτοιο
 βάν ῥ' ἔμεν οἴκαδ' ἕκαστος· ἀτὰρ ξανθὴ Δημήτηρ
 ἔνθα καθεζομένη μακάρων ἀπονόσφιν ἀπάντων

275. καὶ M: τε καὶ Ruhnkenius

280. αὐγῆς Ruhnkenius: αὐτῆς M

ἐλεινὴν Ruhnkenius: ἐλεεινὴν M

293. φαινομένηφι M: φαινομένηφιν Wolf¹, edd.

301. τέλεσαν Valckenaer apud Ruhnkenium: ἐτέλεσαν M

302. βάν ῥ' Wyt-

tenbach apud Ruhnkenium: βάν δ' M

279. θεᾶς Hermann: θεῆς M (cfr. 183)

281. διέκ Baumeister: δι' ἐκ M

287. πῦρ ἀνέκαι' Ruhnkenius: πυρὰν ἔκαι' M

297. νηὸν Ruhnkenius: ναὸν M

302. βάν ῥ' Wyt-

tenbach apud Ruhnkenium: βάν δ' M

303. ἀπονόσφιν Wolf²: ἀπὸ νόσφιν M

275 Così dicendo la dea mutò la statura e l'aspetto
respingendo da sé la vecchiaia; la bellezza intorno a lei raggiava,
un dolce aroma dal suo peplo odoroso
si effondeva, e per largo tratto una luce dalle membra immortali
della dea rifulgeva; le bionde chiome le coprivano gli omeri,
280 e la solida casa si riempì di splendore, come per un lampo.
Ella uscì, attraversando la sala; e alla donna subito si sciolsero
le ginocchia:

per lungo tempo restò senza voce, e nemmeno si ricordava
del figlio prediletto, di raccogliarlo dal pavimento.
Ma le sorelle udirono il pianto implorante del bambino
285 e balzarono giù dai soffici letti; quindi una di loro
prendendolo tra le braccia se lo strinse al petto,
un'altra rattivò il fuoco, un'altra corse con piede leggero
per accompagnare la madre via dalla sala odorosa.
Lavarono il bambino che si dimenava, standogli intorno
290 e circondandolo di ogni cura; ma il suo animo non si addolciva,
poiché meno brave, davvero, erano le nutrici che ora si
occupavano di lui!

Vegliando tutta la notte, cercavano di placare la dea gloriosa,
tremanti di terrore; e all'apparire dell'aurora
al possente Cèleo esattamente narrarono
295 ciò che aveva prescritto Demetra, la dea dalla bella corona.
Egli allora convocò in assemblea il popolo innumerevole,
e ordinò di costruire, per Demetra dalle belle chiome,
un pingue tempio e un'ara, sopra un contrafforte del colle.
Essi subito obbedivano, e davano ascolto alle sue parole:
300 costruivano il tempio come aveva ordinato, e questo sorgeva
alto, per volontà della dea.

Quando poi ebbero terminato, e posto fine alla fatica,
si avviavano per andare ognuno alla sua casa; e la bionda
Demetra

sedendo nel tempio, rimaneva in disparte da tutti gli dei,

- μίμνε, πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρός.
 305 αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν
 ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον, οὐδέ τι γαῖα
 σπέρμ' ἀνίει· κρύπτει γὰρ εὖστέφανος Δημήτηρ.
 πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες εἴλκον ἀρούραις,
 πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ.
 310 καὶ νύ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων
 λιμοῦ ὕπ' ἀργαλέης, γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν
 καὶ θυσιῶν ἡμερσεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντας,
 εἰ μὴ Ζεὺς ἐνόησεν ἔῳ τ' ἐφράσσατο θυμῷ.
 Ἴριν δὲ πρῶτον χρυσόπτερον ὥρσε καλέσσαι
 315 Δῆμητρ' ἡΰκομον πολυήρατον εἶδος ἔχουσαν.
 ὥς ἔφαθ'· ἡ δὲ Ζηνὶ κελαϊνεφεΐ Κρονίωνι
 πείθετο καὶ <τὸ> μεσηγὺ διέδραμεν ὥκα πόδεσσιν.
 ἔκετο δὲ πτολίεθρον Ἐλευσῖνος θυοέσσης,
 εὗρεν δ' ἐν νηῷ Δημήτερα κυανόπεπλον,
 320 καὶ μιν φωνήσας' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 Δῆμητερ καλέει σε πατήρ Ζεὺς ἄφθιτα εἰδῶς
 ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν αἰειγενετάων.
 ἄλλ' ἴθι, μῆδ' ἀτέλεστον ἐμὸν ἔπος ἐκ Διὸς ἔστω.
 ὥς φάτο λισσομένη· τῆς δ' οὐκ ἐπεπείθετο θυμός.
 325 αὖτις ἔπειτα <πατήρ> μάκαρας θεοὺς αἰὲν ἐόντας
 πάντας ἐπιπροΐαλλεν· ἀμοιβηδὶς δὲ κιόντες
 κίχλησκον καὶ πολλὰ δίδον περικαλλέα δῶρα,
 τιμὰς θ' ἅς κε βόλοιτο μετ' ἀθανάτοισιν ἐλέσθαι·
 ἄλλ' οὐ τις πεῖσαι δύνάτο φρένας οὐδὲ νόημα

307. κρύπτει Mitscherlich: κρύπτε M 308. εἴλκον M: ἔλκον Gemoll 309.
 γαίῃ Ruhnkenius: γαῖα M 311. ὕπ' Franke: ὕπ' M 313. τ' ἐφράσσατο Il-
 gen: δ' ἐφράσατο M 314. Ἴριν Ruhnkenius: ἡρην M 317. τὸ μεσηγὺ
 Ilgen coll. III 108: μεσηγὺ M 319. εὗρεν Matthiae: εὔρε M 325. πατήρ
 add. Valckenaeer apud Ruhnkenium¹: Ζεὺς add. Wassenberg et Fontein apud
 Ruhnkenium² mutato verborum ordine (scil. θεοὺς μάκαρας Ζεὺς) 328. κα
 βόλοιτο Allen¹ coll. II. XI 319: κα' ἐθέλοιτο M

struggendosi nel rimpianto della figlia dalla vita sottile.

- 305 E sulla terra feconda ella rese quell'anno infausto
per gli uomini, tremendo; né più il suolo
lasciava germogliare i semi, poiché li teneva nascosti Demetra
dalla bella corona.

Molti ricurvi aratri i buoi trascinavano invano sui campi,
molto candido orzo cadde a vuoto nei solchi.

- 310 E certo ella avrebbe distrutto interamente la stirpe degli uomini
mortali

con la fame inesorabile, e lo splendido privilegio delle offerte
e dei sacrifici avrebbe sottratto a coloro che abitano le dimore
dell'Olimpo,

se Zeus non se ne fosse preso cura, e non avesse meditato nel
suo animo.

Dapprima, egli incitò Iride dalle ali d'oro a chiamare

- 315 Demetra dalle belle chiome, che ha molto amabile aspetto.
Così disse, ed ella a Zeus dalle nere nubi, figlio di Crono,
obbediva; e corse con passi veloci attraverso lo spazio.
Venne alla rocca della odorosa Eleusi,
e trovò nel tempio Demetra dallo scuro peplo;

- 320 e a lei rivolgendosi, pronunciò parole alate:

« Demetra, il padre Zeus, che nutre immutabili disegni,
t'invita

a tornare con la stirpe degli dei che vivono in eterno:
suvvia, non resti inascoltato il mio messaggio, che viene da
Zeus ».

Così parlava, supplicando; ma il cuore della dea non si
lasciò persuadere.

- 325 Allora il padre mandava gli dei beati che vivono in eterno,
tutti, uno dopo l'altro: a turno giungendo
la invocavano, e le offrivano molti magnifici doni,
e i privilegi che desiderasse ottenere fra gl'immortali:
ma nessuno riusciva a persuadere la mente e l'animo

- 330 θυμῷ χωομένης, στερεῶς δ' ἠναίνετο μύθους.
 οὐ μὲν γάρ ποτ' ἔφασκε θυώδεος Οὐλύμποιο
 πρίν γ' ἐπιβήσεσθαι, οὐ πρίν γῆς καρπὸν ἀνήσειν,
 πρίν ἰδοὶ ὀφθαλμοῖσιν ἐὴν εὐώπιδα κούρην.
 αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
 335 εἰς Ἑρεβος πέμψε χρυσόρραπιν Ἀργειφόντην,
 ὄφρ' Ἀΐδην μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσιν
 ἀγνὴν Φερσεφόνειαν ἀπὸ ζόφου ἡερόεντος
 ἐς φάος ἐξαγάγοι μετὰ δαίμονας, ὄφρα ἑ μήτηρ
 ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα μεταλλήξειε χόλοιο.
 340 Ἑρμῆς δ' οὐκ ἀπίθησεν, ἄφαρ δ' ὑπὸ κεύθεα γαίης
 ἐσσυμένως κατόρουσε λιπὼν ἔδος Οὐλύμποιο.
 τέτμε δὲ τὸν γε ἄνακτα δόμων ἔντοσθεν ἐόντα
 ἤμενον ἐν λεχέεσσι σὺν αἰδοίῃ παρακοίτι
 πόλλ' ἀεκαζομένη μητρὸς πόθῳ· ἡ δ' ἐπ' ἀτλήτοις
 345 ἔργοις θεῶν μακάρων <δεινὴν> μητίσέτο βουλὴν.
 ἀγχοῦ δ' ἰστάμενος προσέφη κρατὺς Ἀργειφόντης·
 "Αἰδη κυανοχαῖτα καταφθιμένοισιν ἀνάσσων
 Ζεὺς με πατὴρ ἥνωγεν ἀγαυὴν Φερσεφόνειαν
 ἐξαγαγεῖν Ἑρέβουσφι μετὰ σφέας, ὄφρα ἑ μήτηρ
 350 ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα χόλου καὶ μήνιος αἰνῆς
 ἀθανάτοις παύσειεν· ἐπεὶ μέγα μῆδεται ἔργον
 φθῖσαι φῦλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων
 σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς
 ἀθανάτων. ἡ δ' αἰνὸν ἔχει χόλον, οὐδὲ θεοῖσι
 355 μίσγεται, ἀλλ' ἀπάνευθε θυώδεος ἔνδοθι νηοῦ

331. ποτ' ἔφασκε Hermann metri causa: ποτε φάσκε M 332. ἐπιβήσεσθαι
 Fontein apud Ruhnkenium¹: ἐπιβήσεσθ' M | οὐ πρίν M: κ' οὐ πρίν Fontein ἢ πρίν
 Voss apud Ruhnkenium² 337. Φερσεφόνειαν scripsi (cfr. 56): Περσεφόνειαν M
 (cfr. 348, 359, 360, 387, 405, 493) 339. μεταλλήξειε Mitscherlich: μεταλήξειε
 M 344. ἡ δ' Voss apud Mitscherlich: ἡδ' M ἢ δ' Hermann | ἐπ' ἀτλήτοις
 Boissonade, Humbert: ἐπ' ἀτλήτων M ἀποτηλοῦ Ilgen ἐπ' ἀλάστοις Hermann
 345. δεινὴν add. Voss (qui iam apud Ruhnkenium verterat *grave consilium*): ὅλοην
 Hermann | μητίσέτο M: μητίετο Ruhnkenius μηνίετο Matthiae | βουλὴν Ruhn-
 kenius: βουλή M βουλή (scil. βουλή) in codice legit post Ruhnkenium Matthiae
 qui recepit et vertit ob *deorum consilium succensebat* 346. κρατὺς Ruhnkenius:
 κρατερὸς M 348. με Wyttenbach apud Ruhnkenium: σε M

330 della dea adirata nel cuore: ella respingeva con durezza le loro parole.

Diceva infatti che non sarebbe più ritornata all'Olimpo odoroso e non avrebbe consentito che crescessero i frutti della terra, prima di aver veduto coi suoi occhi la figlia dal bel volto.

E quando ebbe udito queste cose, Zeus dal tuono profondo, che vede lontano,

335 inviò all'Erebo l'uccisore di Argo, dal caduceo d'oro, affinché convincendo Ade con abili parole la veneranda Persefone fuori dalla tenebra densa conducesse alla luce del giorno, fra gli dei, e così la madre rivedendola coi suoi occhi, ponesse fine all'ira.

340 Obbedì Hermes, e subito verso le profondità della terra si lanciò rapidamente, lasciando le dimore dell'Olimpo. Trovò il dio che stava nella sua casa e sedeva sul trono con la nobile compagna piena d'inquietudine per la nostalgia della madre – e la madre, per l'agire

345 intollerabile degli dei immortali, meditava il suo tremendo disegno.

E, fermandosi presso di loro, così parlò il possente uccisore di Argo:

« O Ade dalle cupe chiome, che regni sui morti, Zeus, il padre, mi ordina di condurre fuori dell'Erebo, fra gli dei, l'augusta Persefone, affinché la madre

350 rivedendola coi suoi occhi ponga fine al rancore e all'ira inesorabile

contro gl'immortali; poiché medita un grave progetto: sterminare la debole stirpe degli uomini nati sulla terra tenendo il seme celato sotto la zolla, e distruggendo le offerte che spettano agl'immortali. Tremendo è il suo rancore; e non si unisce

355 agli dei, ma, in disparte, entro il tempio odoroso d'incenso

ῥσται, Ἐλευσῖνος κραναὸν πτολίεθρον ἔχουσα.

- ὥς φάτο· μείδῃσεν δὲ ἀναξ ἐνέρων Ἀἰδωνεύς
ὄφρυσιν, οὐδ' ἀπίθησε Διὸς βασιλῆος ἐφετμῆς.
ἐσσυμένως δ' ἐκέλευσε δαΐφρονι Φερσεφονείῃ·
360 ἔρχεο Φερσεφόνῃ παρὰ μητέρα κυανόπεπλον
ῥπιον ἐν στήθεσσι μένος καὶ θυμὸν ἔχουσα,
μηδὲ τι δυσθύμαινε λίην περιώσιον ἄλλων.
οὐ τοι ἐν ἀθανάτοισιν ἀεικὴς ἔσσομ' ἀκοίτης
αὐτοκασίγνητος πατὴρ Διός· ἐνθα δ' ἐοῦσα
365 δεσπόσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει,
τιμὰς δὲ σχήσῃσθα μετ' ἀθανάτοισι μεγίστας,
τῶν δ' ἀδίκησάντων τίσις ἔσσεται ῥματα πάντα
οἷ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἰλάσκωνται
εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες.
370 ὥς φάτο· γήθησεν δὲ περίφρων Φερσεφόνεια,
καρπαλίμως δ' ἀνόρους' ὑπὸ χάρματος· αὐτὰρ ὃ γ' αὐτὸς
ῥοιῆς κόκκον ἔδωκε φαγεῖν μελιηδέα, λάθρῃ
ἀμφὶ ἔ νωμῆσας, ἵνα μὴ μένοι ῥματα πάντα
αὔθι παρ' αἰδοίῃ Δημήτερι κυανοπέπλω.
375 ἔππους δὲ προπάροιθεν ὑπὸ χρυσεόισιν ὄχεσφιν
ἐντυεν ἀθανάτους πολυσημάντωρ Ἀἰδωνεύς.
ῥ δ' ὀχέων ἐπέβη, παρὰ δὲ κρατὺς Ἀργειφόντης
ῥνία καὶ μάστιγα λαβὼν μετὰ χερσὶ φίλῃσι
σεῦε διέκ μεγάρων· τῷ δ' οὐκ ἄκοντε πετέσθη.
380 ῥίμφα δὲ μακρὰ κέλευθα διήνυσαν, οὐδὲ θάλασσα
οὔθ' ὕδωρ ποταμῶν οὔτ' ἄγκεια ποιήεντα
ἔππων ἀθανάτων οὔτ' ἄκριες ἔσχεθον ὀρμήν,
ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν βαθὺν ῥέρα τέμονον ἰόντες.
στῆσε δ' ἄγων ὅθι μίμνεν εὐστέφανος Δημήτηρ

357. ἐνέρων Ruhnkenius: ἀνέρων M 358. ἐφετμῆς M: ἐφετμῆς Allen Halliday coll. 448 364. ἐνθα δ' ἐοῦσα Ruhnkenius: ἐνθάδ' ἰοῦσα M 365. δεσπόσσεις Voss: δεσπόσεις M δεσπόζης Ruhnkenius 368. θυσίαισι M: θυσίῃσι Ruhnkenius θυέσσι Hermann | ἰλάσκωνται Valckenaer apud Ruhnkenium: ἰλάσκονται M 373. ἀμφὶ ἔ M, tuetur Bücheler coll. II. IV 497: ἀμφὶ ἔ Ruhnkenius (codicis scripturam expromere sibi visus), edd. plerique 377. παρὰ M: πάρα Hermann

siede, e abita l'aspra rocca di Eleusi ».

Così egli diceva; e il signore dei morti, Aidoneo, accennò
un sorriso

con lesopracciglia: né si ribellò all'ordine di Zeus, il sovrano.

E premurosamente esortò la saggia Persefone:

360 « Torna, Persefone, presso tua madre dallo scuro peplo;
ma serba nel petto l'animo e il cuore sereni,
e non rattristarti troppo, oltre ogni misura.

Non sarò per te uno sposo indegno al cospetto degl'immortali
io che sono il fratello del padre Zeus; e quando sarai quaggiù,
365 regnerai su tutti gli esseri che vivono e si muovono
e avrai fra gl'immortali gli onori più grandi;
per sempre vi sarà un castigo per coloro che ti offendono,
quelli che non placheranno con offerte il tuo animo
celebrando i sacri riti e offrendoti i doni dovuti ».

370 Così egli diceva: si rallegrò la saggia Persefone,
e subito balzò in piedi, piena di gioia; egli tuttavia
le diede da mangiare il seme del melograno, dolce come il miele, <
– furtivamente guardandosi intorno – affinché ella non
rimanesse per sempre

lassù, con la veneranda Demetra dallo scuro peplo.

375 E davanti al carro d'oro i cavalli immortali
fece preparare il signore di molti uomini, Aidoneo.
Ella salì sul carro, e al suo fianco il possente uccisore di Argo
prendendo nelle mani la briglia e la sferza
lo guidava fuori della reggia; volentieri i cavalli si alzavano
a volo.

380 Velocemente percorsero la lunga via: né il mare,
né le acque dei fiumi, né le vallate erbose,
frenavano l'impeto dei cavalli immortali, né le montagne:
più in alto di esse muovendo, solcavano le dense nubi.
E dopo averli condotti là dove dimorava Demetra dalla bella
corona

- 385 νηοῖο προπάροιθε θυώδεος· ἡ δὲ ἰδοῦσα
 ἤϊξ' ἡῦτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλης.
 Φερσεφόνη δ' ἐτέρω[θεν ἐπεὶ ἶδεν ὄμματα καλὰ]
 μητρὸς ἑῆς κατ' [ἄρ' ἢ γ' ὄχεα προλιποῦσα καὶ ἔππους]
 ἄλτο θέει[ν, δειρῇ δέ οἱ ἔμπεσεν ἀμφιχυθεῖσα·]
 390 τῇ δὲ [φίλην ἔτι παῖδα ἑῆς μετὰ χερσὶν ἐχούσῃ]
 α[ἰψα δόλον θυμός τιν' ὄτσατο, τρέσσε δ' ἄρ' αἰνῶς]
 πα<υ>ομ[ένη φιλότητος, ἄφαρ δ' ἐρεεῖνετο μύθω·]
 τέκνον μὴ ῥά τί μοι σ[ύ γε πάσσαο νέρθεν ἐοῦσα]
 βρώμης; ἐξαύδα, [μὴ κεῦθ', ἵνα εἶδομεν ἄμφω·]
 395 ὥς μὲν γάρ κε νέουσα π[αρά στυγεροῦ Ἀἰδαο]
 καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ πατρὶ κελαινεφεί Κρονίωνι
 ναιετάοις πάντεσσι τετιμένη ἀθανάτοισιν.
 εἰ δ' ἐπάσω, πάλιν <αὔτις> ἰοῦσ' ὑπὸ κεῦθεσι γαίης
 οἰκήσεις ὠρέων τρίτατον μέρ[ος] εἰς ἐνιαυτόν,
 400 τὰς δὲ δῶω παρ' ἐμοί τε καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.
 ὀππότε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδεσιν εἰαρινοῖσι
 παντοδαποῖς θάλλῃ, τότ' ἀπὸ ζόφου ἡερόεντος
 αὔτις ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.
 καὶ τίνι σ' ἐξαπάτησε δόλῳ κρατερὸς Πολυδέγμων;
 405 τὴν δ' αὖ Φερσεφόνη περικαλλῆς ἀντίον ἡῦδα·
 τοιγάρ ἐγὼ τοι μῆτερ ἐρέω νημερτέα πάντα·

386. κάτα Ilgen: κατὰ M | ὕλης Allen²: ὕλης M ὕλη Ruhnkenius 387-404. quae litteris minoribus notantur adscripsit M² 387-93. explevit Goodwin 392. παυομ[ένη Goodwin: πάομ M | φιλότητος Goodwin: κλαυθμοῖο Richardson in *annot.* coll. Od. IV 801 394. μὴ κεῦθ' suppl. Ilgen coll. Il. XVI 19 | ἵνα εἶδομεν ἄμφω suppl. Hermann ex eodem loco 395. ὥς Mitscherlich: ὥς M | κε νέουσα M, tuetur van Groningen « Mnemosyne » 1949, p. 42: κ' ἀνιοῦσα Ruhnkenius, edd. 397. τετιμένη Ruhnkenius: τετιμ M τετιμμένη M² 398. δ' ἐπάσω Wytttenbach apud Ruhnkenium: δὲ πτάσα M, tuetur Allen « Class. Rev. » 1901, p. 97 | αὔτις add. Ruhnkenius: σύ γ' Allen loc. cit. 399. ὠρέων Ilgen: ὀρέων M ὠρών Ruhnkenius | τρίτατον μέρος Mitscherlich: τρίτατον μερ M τριτάτην μοῖραν M² 401. εἰαρινοῖσι Matthiae: ἡαρινο M ἡαρινοῖσι M² εἰαρος ὦρη Fontein apud Ruhnkenium 402. θάλλῃ Voss: θάλλει M 403. ἄνει Wytttenbach apud Ruhnkenium: ἀνεῖ M ἀνει p² | post hunc versum lacunam statuit Ruhnkenius 404. τί]νι σ' ἐξαπάτησε p² (Ruhnkenius): τιν' ἐξαπάτησε M 405. Φερσεφόν[η p²: Περσεφόνη M, edd. (cfr. 56) 406. ἐγὼ τοι p² (Hermann): ἐγὼ σοι M

- 385 li fece fermare davanti al tempio odoroso d'incenso. La dea,
scorgendo sua figlia,
si slanciò, simile a una menade sul monte ombroso di selve.
A sua volta Persefone, quando vide il bel volto
di sua madre, lasciando il carro e i cavalli,
scese di corsa, e le gettò le braccia al collo, stringendosi a lei.
- 390 Ma ben presto, mentre ancora la dea teneva la figlia tra le
braccia,
il suo cuore intuiva un inganno; fu presa da un cupo terrore,
e interrompendo gli abbracci, subito le domandava:
« Figlia, mentre eri laggiù, non hai mangiato, certo,
alcun cibo? parla, non celarmi nulla, affinché io lo sappia con te.
- 395 Così infatti, ritornando dall'abborrito Ade,
con me e col padre Cronide dalle nere nubi
potrai abitare, onorata da tutti gl'immortali.
Se invece hai mangiato, scendendo di nuovo nelle profondità
della terra
lì abiterai ogni anno per una delle tre stagioni:
- 400 le altre due, con me e con gli altri immortali.
Ogni volta che la terra si coprirà dei fiori odorosi,
multicolori, della primavera, allora dalla tenebra densa
tu sorgerai di nuovo, meraviglioso prodigio per gli dei e gli
uomini mortali.
E con quale insidia t'ingannò il possente dio che molti uomini
accoglie? ».
- 405 A lei rispondeva, a sua volta, la bella Persefone:
« Certo, madre, io tutto ti narrerò sinceramente.

- εὔτέ μοι Ἑρμῆς ἤλ[θ]’ ἐριούνιος ἄγγελος ὠκύς
 παρ πατέρος Κρονίδαο καὶ ἄλλων οὐραυνίωνων
 ἐλθεῖν ἐξ Ἑρέβους, ἵνα μ’ ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα
 410 λήξαις ἀθανάτοισι χόλου καὶ μήνιος αἰνῆς,
 ἄντ’ ἄρ’ ἐγὼν ἀνόρουσ’ ὑπὸ χάρματος, αὐτὰρ ὁ λάθρη
 ἔμβאלέ μοι ῥοιῆς κόκκον, μελιηδέ’ ἐδωδὴν,
 ἄκουσαν δὲ βίῃ με προσηνάγκασσε πάσασθαι.
 ὥς δέ μ’ ἀναρπάξας Κρονίδεω πυκινὴν διὰ μῆτιν
 415 ᾤχετο πατρός ἐμοῖο φέρων ὑπὸ κεῦθεα γαίης
 ἐξερέω καὶ πάντα διῶξομαι ὥς ἐρεεῖνεις.
 ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἄν’ ἱμερτὸν λειμῶνα,
 Λευκίππη Φαινῶ τε καὶ Ἥλέκτρῃ καὶ Ἰάνθῃ
 καὶ Μελίτῃ Ἰάχῃ τε Ῥόδειά τε Καλλιρρόῃ τε
 420 Μηλόβοσις τε Τύχῃ τε καὶ Ὠκυρόῃ καλυκῶπις
 Χρυσῆς τ’ Ἰάνειρά τ’ Ἀκάστη τ’ Ἀδμήτῃ τε
 καὶ Ῥοδόπῃ Πλουτώ τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψὼ
 καὶ Στύξ Οὐρανίῃ τε Γαλαξάυρῃ τ’ ἐρατεινῇ
 Παλλάς τ’ ἐγρεμάχῃ ἡδ’ Ἀρτεμις ἰοχέαιρα
 425 παίζομεν ἡδ’ ἄνθεα δρέπομεν χεῖρεσσ’ ἐρόντα,
 μίγδα κρόκον τ’ ἄγανόν καὶ ἀγαλλίδας ἡδ’ ὑάκινθον
 καὶ ῥοδέας κάλυκας καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέσθαι,
 νάρκισσόν θ’ ὃν ἔφυσ’ ὥς περ κρόκον εὐρεῖα χθών.
 αὐτὰρ ἐγὼ δρεπόμεν περὶ χάρματι, γαῖα δ’ ἔνερθε
 430 χώρησεν, τῇ δ’ ἔκθορ’ ἄναξ κρατερὸς πολυδέγμων.
 βῆ δὲ φέρων ὑπὸ γαῖαν ἐν ἄρμασι χρυσείοισι
 πόλλ’ ἀεκαζομένην, ἐβόησα δ’ ἄρ’ ὄρθια φωνῇ.

407. μοι Ἑρμῆς M: μοι ἄγγελος p² | ἤλ[θ]’ p² (Mitscherlich): ἡ M | ἄγγελος ὠκύς M: [Ἀργεφόντης] in p² suppl. Merkelbach 411. ἄντ’ ἄρ’ Mitscherlich: αὐτὰρ M εἰθαρ Ruhnkenius αὐτίκ’ Ilgen 413. προσηνάγκασσε Ruhnkenius¹: προσηνάγκασσε M 418. Φαινῶ M, Paus. IV 30,4: φανερὴ p¹ l. 22 419-23. iam correxerat Ruhnkenius ex Hes. Theog. 349-60, Paus. IV 30,4; cfr. p¹ l. 22-6 419. Ῥοδεία Ruhnkenius: ῥόεια M (cfr. ῥοιή) 420. Μηλόβοσις τε Ruhnkenius: μηλοβόστῃ M μηλόβοσις p¹ | Ὠκυρόῃ καλυκῶπις p¹ (Ruhnkenius): ὠκύρῃ καλυκῶπις M 421. Ἀκάστη p¹ (Ruhnkenius): ἀκατάστῃ M 423. Γαλαξάυρῃ p¹ (Ruhnkenius): ταλαξάυρῃ M 424. ἡδ’ Richardson in *annot.*: καὶ M 426. κρόκον τ’ ἄγανόν Voss apud Mitscherlich: κροκόνετα γανόν M 427. ῥοδέας Heyne apud Ruhnkenium: ῥόδα ἐς M

Quando a me venne Ermes il corridore, messaggero veloce,
da parte del padre Cronide e degli altri dei, progenie del cielo,
a dirmi di risalire dall'Erebo, affinché rivedendomi coi tuoi
occhi

410 tu ponessi fine al rancore e all'ira inesorabile contro
gl'immortali,
al vederlo io balzai in piedi, piena di gioia; ma Ade,
insidiosamente,
mi porse il seme del melograno, cibo dolce come il miele,
e, contro la mia volontà, con la forza mi costrinse a mangiarlo.
Come poi egli mi abbia rapito, secondo la ferma decisione del
Cronide,

415 mio padre, e sia fuggito portandomi nelle profondità della
terra,

io ti dirò; e ti narrerò tutto, come mi chiedi.

Noi tutte sull'incantevole prato

– Leucippe e Fainò ed Elettra ed Iante,

Melite, Iache, Rodeia e Calliroe,

420 Melòbosi, Tyche, e Okyroe dal roseo volto,

Criseide, Ianeira, Acaste e Admete,

Rodope, Plutò, e la graziosa Calipso,

e Stige, e Urania, e l'amabile Galaxaura,

e Pallade che suscita le battaglie, e Artemide saettatrice –

425 giocavamo, e raccoglievamo con le nostre mani fiori stupendi,

il delicato croco e insieme le iridi e il giacinto,

corolle di rose, e gigli, prodigio a vedersi,

e il narciso, che l'ampia terra generava come il croco.

Io dunque lo coglievo, piena di gioia: ma la terra dal
profondo

430 si aprì, e ne balzò fuori il possente dio che molti uomini
accoglie,

e mi portò via, sotto terra, nel carro d'oro

mentre gli resistevo, e levavo alte grida.

ταῦτά τοι ἀχυνμένη περ ἀληθέα πάντ' ἀγορεύω.

- ὥς τότε μὲν πρόπαν ἤμαρ ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσαι
 435 πολλὰ μάλ' ἀλλήλων κραδίην καὶ θυμὸν ἱαίνον
 ἀμφαγαπαζόμεναι, ἀχέων δ' ἀπεπαύετο θυμός,
 γηθοσύνας δὲ δέχοντο παρ' ἀλλήλων ἔδιδόν τε.
 τῇσιν δ' ἐγγύθεν ἦλθ' Ἑκάτη λιπαροκρήδεμνος,
 πολλὰ δ' ἄρ' ἀμφαγάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνῆς·
 440 ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα.
 ταῖς δὲ μετάγγελον ἦκε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
 ῥεῖν ἡύκομον Δημήτερα κυανόπεπλον
 ἀξέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς
 δωσέμεν, ἅς κεν ἔλοιτο μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·
 445 νεῦσε δέ οἱ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο
 τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφῳ ἡρόεντι,
 τὰς δὲ δύο παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.
 ὥς ἔφατ'· οὐδ' ἀπίθησε θεὰ Διὸς ἀγγελίησιν.
 ἔσσυμένως δ' ἦϊξε κατ' Οὐλύμποιο καρήνων,
 450 εἰς δ' ἄρα Ῥάριον Ἴξε, φερέσβιον οὖθαρ ἀρούρης
 τὸ πρίν, ἀτὰρ τότε γ' οὐ τι φερέσβιον, ἀλλὰ ἔκηλον
 εἰστήκει πανάφυλλον· ἔκευθε δ' ἄρα κρῖ λευκὸν
 μήδεσι Δήμητρος καλλισφύρου· αὐτὰρ ἔπειτα
 μέλλεν ἄφαρ ταναοῖσι κομήσειν ἀσταχύεσσιν
 455 ἦρος ἀεξομένοιο, πέδῳ δ' ἄρα πίονες ὄγμοι
 βρισέμεν ἀσταχύων, τὰ δ' ἐν ἐλλεδανοῖσι δεδέσθαι.
 ἐνθ' ἐπέβη πρῶτιστον ἀπ' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο·
 ἀσπασίως δ' ἴδον ἀλλήλας, κεχάρηντο δὲ θυμῷ.
 τὴν δ' ὧδε προσέειπε Ῥέη λιπαροκρήδεμνος·

437. ἔδιδόν τε Ruhnkenius: ἔδιδ M ἔδιδοντο M^a 441. μετάγγελον Bücheler coll. II. XV 144: μητ' ἀγγελον M μετ' ἀγγελον Ruhnkenius μέτ' ἀγγελον Hermann 442. Δημήτερα Fontein apud Ruhnkenium: ἡν μητέρα M 446. ζόφῳ ἡρόεντι Bücheler coll. 464 et 482: ζόφον ἡρόεντα M 448. ἀγγελίησιν Ruhnkenius: ἀγγελιάων M 450. Ῥάριον Hermann: ῥιον M Ῥάριον Ruhnkenius 452. εἰστήκει (ss.) M: ἐστήκει Hermann 456. δεδέσθαι M: διδεσθαι Voss apud Mitscherlich

Tutto, nel mio dolore, io ti ho sinceramente narrato ».

Così allora, per l'intero giorno, concordi nei sentimenti,
435 in mille modi confortavano l'una all'altra lo spirito e il cuore,
manifestando il proprio affetto; i loro cuori si liberavano
dall'angoscia,

e l'una all'altra dava gioia, e la riceveva.

Venne poi presso di loro Ecate dal fulgente diadema
e salutò con grande affetto la figlia di Demetra veneranda:
440 da allora, la dea è compagna e battistrada di Persefone.

E Zeus dal tuono profondo, che vede lontano, inviò loro,
messaggera,

Rea dalle belle chiome, perché riconducesse Demetra dallo
scuro peplo

alla stirpe degli dei; e promise di darle,

fra gli dei immortali, qualunque privilegio ella scegliesse;

445 e confermò che sua figlia, per la terza parte dell'anno che
compie il suo ciclo,

sarebbe rimasta laggiù, nella tenebra densa;

per due terzi con la madre e con gli altri immortali.

Così parlava; e obbedì la dea al messaggio di Zeus.

Subito si lanciò giù dalle vette dell'Olimpo

450 e giunse a Rario, terra ubertosa e feconda

un tempo; allora invece per nulla feconda: anzi rimaneva
sterile e inerte, e dentro di sé celava il bianco orzo,

per volere di Demetra dalle belle caviglie. Eppure, in futuro,
rapidamente si sarebbe coperta di lunghe spighe, come di una
chioma,

455 con l'avanzare della primavera; nel terreno i pingui solchi
sarebbero stati onusti di spighe, e queste poi sarebbero state
legate in covoni.

Colà Rea giunse dapprima, dal limpido etere:

con gioia si videro tra loro, e si rallegrarono in cuore.

E così parlò a Demetra Rea dal fulgente diadema:

- 460 δεῦρο τέκος, καλέει σε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
 ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς
 δωσέμεν, ἅς κ' ἐθέλησθα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·
 νεῦσε δέ σοι κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο
 τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφῳ ἡρόεντι,
 465 [τάς δὲ δύω παρὰ σοί τε καὶ ἄλλοις] ἀθανάτοισιν.
 [ὥς ἄρ' ἔφη τελέ]εσθαι· ἐῷ δ' ἐπένευσε κάρητι.
 ἀλλ' ἴθι τέκνον ἐμὸν καὶ πείθεο, μηδὲ τι λήην
 ἀζηχὲς μενέαινε κελαινεφεΐ Κρονίωνι·
 αἶψα δὲ καρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν.
 470 ὥς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθηνεν εὐστέφανος Δημήτηρ,
 αἶψα δὲ καρπὸν ἀνῆκεν ἀρουράων ἐριβώλων.
 πᾶσα δὲ φύλλοισιν τε καὶ ἀνθεσιν εὐρεῖα χθών
 ἔβρισ'· ἡ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοις βασιλεῦσι
 δεῖξεν, Τριπτολέμῳ τε Διοκλεῖ τε πληξίππῳ,
 475 Εὐμόλπου τε βίῃ Κελεῷ θ' ἡγήτορι λαῶν,
 476 δρημοσύνην θ' ἱερῶν, καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλὰ,
 478 σεμνά, τά γ' οὐ πῶς ἔστι παρεξ[ίμ]εν οὔτε πυθέσθαι,
 οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδὴν.
 480 ὄλβιος ὃς τὰδ' ὅπῃ πεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·

- 476 καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλὰ
 477 Τριπτολέμῳ τε Πολυξείνῳ <τ'>, ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ

462-4. quae litteris minoribus notantur adscriptis M² 462. κ' ἐθέλησθα Ilgen
 qui vero maluit κεν ελοιο coll. 444: κε θέλησθα M² 464. ζόφῳ ἡρόεντι Büche-
 ler (cfr. 446 et 482): ἐρόεντα (ss. 1) M ζόφον ἢ suppl. M² 465. deleverat M²
 perperam, restituit Ruhnkenius ex 447 | post hunc versum iteraverat M 448-52: de-
 levit M² 466. explevit Goodwin: δύο δὲ παρ σοί in lac. ex 465 transtulit M²
 467-70. quae litteris minoribus notantur adscriptis M² 474-6. laudat Paus. II
 14,3 474. δεῖξεν Paus., recepit Ruhnkenius: δ... M εἶπε M² δεῖξε Gemoll
 476. δρημοσύνην Paus., recepit Ruhnkenius: χρημοσύνην M | καλὰ M: πᾶσιν
 Paus. recepit Hermann 477. τ' add. Ruhnkenius 478. τά γ' M, tuetur
 Richardson coll. Od. VIII 280: τὰ τ' Ilgen, edd. plerique | παρεξίμεν Matthiae
Animadversiones, p. 420: παρεξ^{εν} M παρεξέμεν Ruhnkenius 479. σέβας Cobet:
 σο... M ἄχος M² ἄχος Valckenaer apud Ruhnkenium

460 « Suvvia, figlia, ti chiama Zeus dal tuono profondo, che
vede lontano,

perché tu torni alla stirpe degli dei; e promette di darti
fra gli dei immortali qualunque privilegio tu scelga;
e ha confermato che tua figlia, per la terza parte dell'anno
che compie il suo ciclo,

rimarrà laggiù, nella tenebra densa;

465 per due terzi con te, e con gli altri immortali.

Egli afferma che questo avverrà; e lo ha sancito con un cenno
del capo.

Vieni dunque, figlia mia, obbedisci, e non serbare con troppa
tenacia

la tua ira contro il Cronide dalle nere nubi;

e lascia che subito crescano per gli uomini le messi
apportatrici di vita ».

470 Così parlava, e obbedì Demetra dalla bella corona,
e subito fece sorgere le messi dai campi ricchi di zolle.

Tutta l'ampia terra di foglie e di fiori

era onusta: ella poi si mise in cammino, e insegnò ai re che
rendono giustizia

– a Trittolemo, a Diocle agitatore di cavalli,

475 al forte Eumolpo, a Cèleo signore di eserciti –

476 la norma del sacro rito; e rivelò i misteri solenni,

478 venerandi, che in nessun modo è lecito profanare, indagare, <
o palesare, poiché la profonda reverenza per le dee frena la voce.

480 Felice tra gli uomini che vivono sulla terra colui ch'è stato
ammesso al rito! <

476 e rivelò i misteri solenni

477 a Trittolemo, a Polisseno, e inoltre a Diocle...

δς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάνθ' ὑπεθήκατο δῖα θεάων,
βάν ῥ' ἔμεν Οὐλυμπόνδε θεῶν μεθ' ὁμήγυριν ἄλλων.

485 ἔνθα δὲ ναιετάουσι παρὰ Διὶ τερπικεραύνῳ
σεμναί τ' αἰδοῖαί τε· μέγ' ἔλβιος ὅν τιν' ἐκεῖναι
προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
αἶψα δέ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
Πλοῦτον, δς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

490 ἄλλ' ἄγ' Ἑλευσῖνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσαι
καὶ Πάρον ἀμφιρύτην Ἀντρῶνά τε πετρήεντα,
πότνια ἀγλαόδωρ ὠρηφόρε Διοῖ ἀνασσα
αὐτὴ καὶ κούρη περικαλλὴς Φερσεφόνεια
πρόφρονες ἀντ' ὠδῆς βίοτον θυμῆρε' ὀπάζειν.

495 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

481. ὁμοίων M: ὁμοίην Fontein et Voss apud Ruhnkenium 488. μέγα δῶμα
Ruhnkenius: μέγαν δόμον M 491. Ἀντρῶνά τε Spitzner in II. II 697: Ἀν-
τρῶνά τε M 494. ὀπάζειν Voss: ὀπάζε M

Ma chi non è iniziato ai misteri, chi ne è escluso, giammai avrà simile destino, nemmeno dopo la morte, laggiù, nella squallida tenebra.

Poi, quando la divina fra le dee ebbe tutto rivelato, si avviarono per salire all'Olimpo, al consesso degli altri dei.

485 Colà esse dimorano, presso Zeus che gioisce del fulmine, auguste e venerate; beato fra gli uomini che vivono sulla terra quegli cui esse concedano benevolenza:

subito alla sua vasta casa mandano, nume tutelare,

Pluto, che dispensa ricchezza agli uomini mortali.

490 Orsù, voi che regnate sulla terra di Eleusi, odorosa d'incenso,

su Paro circondata dal mare, e su Antrone rocciosa,

o Demetra, dea veneranda, apportatrice di messi, dai magnifici doni,

tu con tua figlia, la stupenda Persefone,

benigne premiate il mio canto con la prosperità che rallegra il cuore.

495 Ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno III AD APOLLO

1. *Apollo*. Nell'inno omerico, il dio nato da pochi istanti rivendica come propri attributi la cetra e l'arco, e come propria funzione il vaticinio (vv. 131-2). Nella quinta ode pitica, Pindaro esalta Apollo come risanatore, ispiratore della musica e della poesia, garante della legge e della pace, e signore dell'oracolo delfico (vv. 63-72). Nessuna delle due formule intende esprimere tutte le prerogative del dio: ma esse bastano a mettere in evidenza la straordinaria complessità della sua figura. Altre fonti lo presentano come il dio della pestilenza e della morte improvvisa, e d'altra parte come il purificatore, e il difensore degli uomini contro ogni sorta di mali; egli tutela anche l'agricoltura, la pastorizia, la navigazione.

I greci, come altri popoli di religione politeistica, non hanno mai delimitato rigorosamente gli attributi e i compiti degli dei; anzi, i casi di concorrenza e di mimetismo sono frequenti, sicché ogni aspetto della vita umana è posto contemporaneamente sotto la protezione di varie divinità. Ma si può affermare che la tendenza ad ampliare la propria sfera e ad assumere poteri sempre più estesi, dividendoli con altri dei ovvero eclissando i rivali, nel caso di Apollo si manifesta con particolare intensità.

Alcuni studiosi hanno cercato di definire la sua fisionomia originaria: egli è stato considerato ad esempio un dio dell'ambiente pastorale, ovvero un dio solare. Partendo da queste ipotesi o da altre analoghe si cerca di spiegare la molteplicità delle sue prerogative. Tuttavia, è forse più facile interpretare il fenomeno mettendo l'accento non sull'uno o sull'altro dei singoli campi in cui agisce il dio, ma sul modo in cui si esplica la sua attività, in tutti i campi.

Da questo punto di vista, meritano un particolare interesse gli epiteti di *apotropaïos*, *prostaterios*, ἀλεξίκακος, che non sono esclusivamente apollinei, ma sono attribuiti ad Apollo con particolare frequenza: egli è « il dio che tiene lontano il male », si tratti di epidemia, malattia o impurità, di belve che insidiano il bestiame o di

roditori che insidiano i raccolti. Gli epiteti sono attestati nella letteratura dal quinto secolo in poi, ma sono anche diffusi nei culti di singole località, che in alcuni casi possono considerarsi antichissimi.

Il più comune simbolo di Apollo è aniconico: un pilastrino, assottigliato verso la cima, che si trova sulla strada (dove gli epiteti di ἀγυεύς, ἀγυιάτης), davanti alle case e agli edifici pubblici: colà il dio vigila contro il male che viene dal di fuori. Alla stessa funzione adempie il simbolo quando è posto nell'interno di un edificio, ma vicino alla soglia, come nel ginnasio di Megara (Pausania, I 44, 2). In questa forma Apollo era venerato anche nei luoghi sacri: basterebbe ricordare l'*omphalòs*, la famosa pietra sacra di Delfi. Recentemente un pilastrino dedicato all'Apollo di Egina è stato scoperto dal Torelli nel santuario di Era a Gravisca; l'epigrafe è del sesto secolo. Numerose pietre di varie forme e dimensioni, rinvenute a Metaponto dall'Adamesteanu, sono da lui interpretate come simboli aniconici di Apollo¹.

Talvolta il dio veglia sulle porte della città, e pertanto difende l'intera popolazione. Una legge di Cirene, del quarto secolo a. C., prevede sacrifici ad Apollo Apotropaios « dinanzi alle porte » in caso di pestilenza (Sokolowski, *Lois sacrées, Supplément*, 115 A, linn. 4-7). Un oracolo di Claro, emanato in età romana durante un'epidemia, ordina ai cittadini di Hierapolis in Frigia di elevare statue ad Apollo davanti a tutte le porte (G. Pugliese Carratelli, in « Annuario Scuola archeologica, Atene » XLI-XLII 1963-1964, pp. 360-5). È probabile che a questa forma del culto si riferisca l'epiteto di *propylaios*, attestato, sempre in età romana, su monete di Cremna in Pisidia, e in una epigrafe di Callipolis (Kaibel 1034, 29-30: anche in questo caso si tratta di un oracolo che prescrive il modo di combattere una pestilenza). Aristofane invece chiama Apollo *Propylaios* il dio che protegge una casa privata (*Vespae* 875)².

D'altra parte, come è normale dal punto di vista greco, il dio che tiene a freno le forze ostili all'uomo può anche scatenarle contro di lui. Apollo, con le sue « dolci frecce », provoca la morte improvvisa – ciò che conta, in questo caso, è che della morte improvvisa non si comprende la causa; essa viene dall'ignoto –; inoltre si vendica delle offese ricevute suscitando epidemie; la corda del

¹ M. Torelli, in « La parola del passato » XXVI 1971, pp. 55-8; D. Adamesteanu, in « Atti VIII Convegno sulla Magna Grecia (Taranto 1968) » Napoli 1969, pp. 171-7.

² Il testo dell'iscrizione 1034 Kaibel è in parte superato; fu corretto dallo stesso Kaibel, in « *Hermes* » XIX 1884, p. 261, dopo una nuova autopsia del Mordtmann. L'epiteto *propylaios* è stato riconosciuto grazie a questa revisione (loc. cit., nt. 1). Sugli dei *Propylaios*, cfr. G. Pugliese Carratelli, in « Studi classici e orientali » XIV 1965, pp. 5-12.

suo arco d'argento vibra con un suono terribile (*Il. I* 43-53). Perciò egli è anche il dio degli arcieri: dalla sua volontà dipende che i dardi scoccati dai mortali raggiungano il bersaglio o vadano a vuoto. È geloso di questa sua prerogativa: nel giorno a lui dedicato sembra un'empietà tendere l'arco (*Od. XXI* 258-9).

Di solito si afferma che Apollo è arciere in quanto colpisce gli uomini e gli animali con la malattia e la morte; ma questa ipotesi non è soddisfacente. Se si ammette, come è inevitabile, che l'intervento del dio negli eventi umani ha un duplice aspetto, è probabile che l'arco sia un attributo essenziale tanto del salvatore quanto del distruttore. Si può constatare infatti che Apollo è armato di arco e frecce come *alexikacos* (Atene, Selinunte) e *propylaios* (Cremna); come *ιατρός*, medico (Apollonia Pontica), *sminteo* (Alessandria Troade, Pergamo); *parnopio* (Metaponto); e *lykeios*, uccisore di lupi (Luciano, *Anacharsis* 7). L'iconografia è testimoniata in generale da monete, che vanno dal quinto secolo a. C. all'età romana; ma è ovvio che tutte rispecchiano fedelmente la tradizione. Così anche è lecito supporre che si ispirino alla tradizione i due oracoli già citati che in età imperiale consigliano a Hierapolis e a Callipolis di elevare statue ad Apollo arciere, perché respinga la peste.

È manifesto che l'arma ha un valore puramente simbolico: né l'epidemia, né i topi (Apollo Sminteo), né le cavallette (Parnopio) si combattono con le frecce. L'idea che ispira la raffigurazione è sempre quella del dio che tiene lontano il pericolo.

Lo stretto legame fra l'arco e la funzione di *apotropaïos* (termine che riassume tutti gli altri finora citati) dimostra l'antichità di quest'ultima; perché nessun attributo di Apollo è tanto comune, e tanto ben documentato nei testi più antichi, quanto l'arco.

I concetti di malattia, sofferenza, sciagura, sono costantemente associati dai greci al concetto di impurità: l'impurità è causa del male, e nello stesso tempo conseguenza, perché la sciagura contamina chi ne è colpito. Il dio che tiene lontano il male è dunque anche *καθάρσιος*, « purificatore ». Uno dei suoi epiteti più frequenti — tanto frequente che già nell'epopea è diventato un secondo nome — è Febo, « il puro », o meglio « colui che purifica » (inno III 20 e nota).

Si può dire che Apollo abbia conservato queste sue caratteristiche in tutti gli ambienti in cui egli fu venerato, e in tutte le epoche; a causa di esse, d'altronde, i greci sentirono il bisogno d'invocarlo nelle occasioni più diverse, accanto ad altri dei, o a preferenza di ogni altro.

Il dio che tiene lontana la malattia diventa naturalmente un dio risanatore in senso stretto, chiamato perciò *ιατρός*, *οὔλιος*, *ἀκέστωρ*; guarisce i feriti già nell'*Iliade* (XVI 527-9). In questo campo, Apollo finì col sostituirsi quasi totalmente a Paiaon, il medico degli dei, assumendone il nome come proprio epiteto. Il peana, l'antica litania

contro il maleficio, diventò il canto apollineo per antonomasia; è interessante il fatto che il suo originario fine terapeutico non venne del tutto dimenticato (Aristosseno, fr. 117 Wehrli).

L'arte del vaticinio è connaturata alle qualità ricordate finora. In gran parte, gli oracoli apollinei sono precetti sul modo di evitare o di eliminare l'impurità; sono dunque emanati dal dio che purifica. Alcuni oracoli tuttavia sono profetici in senso stretto: questa prerogativa è riconosciuta ad Apollo, come anche ad Asclepio, per le loro doti di risanatori. La mentalità primitiva, come è stato più volte osservato, attribuisce al responso del medico – in quanto egli scopre le cause della malattia, ne prevede il decorso, ne detta i rimedi – un carattere divinatorio. Come profeta, Apollo è considerato semplicemente l'interprete di Zeus; peraltro, egli ha esteso il suo prestigio a spese appunto del padre; i cui antichissimi oracoli, come Dodona e Olimpia, furono eclissati da Delfi.

Eschilo, nelle *Eumenidi*, chiama Apollo « medico, indovino, interprete di prodigi, purificatore » (vv. 62-3), usando fra l'altro l'epiteto di *ἰατρόμαντις*, « medico-indovino », che ritorna più volte nelle fonti per il dio e per i suoi sacerdoti. I titoli di *ἰατρός* e *ἰατρόμαντις* vengono attribuiti, ancora da Eschilo (*Supp.* 260-70), all'eroe Apis, figlio di Apollo; Apis liberò l'Argolide da un'invasione di mostruosi serpenti, che la Terra aveva generato, in preda all'ira perché « contaminata dall'impurità di antichi spargimenti di sangue ». La malattia e la contaminazione sono materializzate in forma di serpenti: ciò spiega un'altra funzione di Apollo, che è anche, come nel nostro inno, uccisore di mostri e in tale qualità si affianca a dei ed eroi di origine e caratteri ben diversi, come Eracle, Perseo, Bellerofonte.

Apollo partecipa alle danze degli dei (inno III 202) ma soprattutto le accompagna con la cetra (*Il.* I 603-4, XXIV 62-3); è il maestro degli aedi e dei citaredi (*Od.* VIII 488; Esiodo *Theog.* 94-5 = inno XXV 2-3), e le Muse gli fanno corona. La tradizione non dimentica che la cetra fu inventata da Ermes: questi la donò al fratello maggiore, ottenendo in cambio la tutela degli armenti (inno IV). Il mito è ispirato, almeno in parte, alle interferenze fra i due culti; e poiché di solito gli dei dell'ambiente pastorale sono musicisti si è suggerito che il rapporto di Apollo con la cetra derivi dal suo rapporto con la pastorizia. Tuttavia, la musica ha una parte essenziale nei riti della medicina primitiva: si ricordi il peana, e in generale il canto magico (*ἑπωδή*), capace anche di fermare le emorragie (*Od.* XIX 457-8). Dunque, se Apollo si appropriò della cetra, è possibile che ciò sia dovuto a un aspetto musicale che fin dall'origine era insito nella sua figura.

Che egli sia legato anche alla pastorizia, è comunque certo: divide con Ermes e Pan l'epiteto di Nomios (dio dei pascoli, o dei pastori); nel Peloponneso è chiamato Carneios perché ha sostituito

Carnos, il dio-ariete; vari miti narrano che egli lavorò come bovaro al servizio di eroi mortali. Propria di Apollo, in questo campo, è la funzione di λύκειος, λυκοκτόνος « uccisore di lupi ».

I suoi rapporti con l'agricoltura non debbono essere sottovalutati: si tratta di rapporti non solo diffusi – alcune delle sue feste principali sono di carattere agrario – ma anche antichi, poiché egli ha sostituito nella maggior parte dei casi divinità che risalgono a un primitivo stadio precereale: ad esempio, nel Peloponneso Hyakinthos, e in Etolia Thermios, il dio dei lupini¹. Tuttavia, come notava già il Gruppe, Apollo non è uno degli dei che fanno maturare i raccolti, bensì il dio che li protegge, poiché tiene lontani i topi (*sminteo*, da σμίνθος, nome preellenico del topo) e le cavallette (*parnopio*). Inoltre la festa agraria a lui più strettamente legata, quella delle Targelie, è nettamente caratterizzata da un rito catartico: espulsione e lapidazione del *pharmacòs*, il « capro espiatorio » – che almeno in alcune città greche è un uomo.

Va infine ricordato che Apollo protegge anche i naviganti, senza per questo confondersi con le numerose altre divinità che hanno questo ufficio: egli assume a proprio simbolo il delfino – universalmente riconosciuto come portafortuna – sottraendolo a Posidone. Quest'ultimo resta, nelle fonti letterarie, il signore dei delfini (Aristofane, *Equ.* 560); fu spesso rappresentato in compagnia di un delfino, e ne assunse la forma per conquistare Melanthò o Melaina, madre dell'eroe Delfo (Ovidio *Metam.* VI 120; cfr. Callimaco, fr. 52 Pfeiffer); a lui apparteneva il santuario del Tenaro, ove Arione fu condotto dal delfino che lo aveva salvato. Ma il culto, che in origine era rivolto direttamente all'animale amico dei marinai, e più tardi, senza dubbio, a Posidone, fu ereditato da Apollo Delfinio (inno III 493-5).

2. *Le origini e il nome.* Le origini di Apollo sono il tema di una controversia ormai classica. Alcuni studiosi (dal Wilamowitz in poi) vedono nel dio uno straniero, entrato nel pantheon greco soltanto dopo la fondazione delle colonie anatoliche; altri lo considerano il dio degli Elleni per antonomasia. La teoria mediatrice, che ammette la confluenza di due tradizioni, non elimina il problema: resta sempre da chiarire se nella figura di Apollo predomini l'elemento orientale o l'elemento greco.

Gli indizi a favore di un'origine greca non sono molto persuasivi. Può darsi che il nome Apollo – in dorico Ἀπέλλων, – sia greco: sono state proposte varie etimologie, che ricorderò più oltre. Ma sono tutte ipotetiche, quindi non possono offrire una base solida

¹ Su Thermios, cfr. R. F. Rossi, *Studi sull'Etolia I*, Trieste 1970, pp. 35-42.

a un'altra ipotesi. Il culto di Apollo Patroos come dio delle fratrie si addice, secondo alcuni, a un dio « nazionale »; ma questo culto ha una diffusione modestissima: le fratrie, per la maggior parte dei greci, sono sotto la tutela di Zeus. Il mito dell'Iperborei, infine, è nato dal culto di una divinità femminile, venerata a Delo prima di Apollo, e non può essere utilizzato per la storia di quest'ultimo (cfr. pp. 88-9).

Gli argomenti a favore di un'origine orientale appaiono oggi, nell'insieme, più attendibili. Nell'*Iliade*, Apollo è alleato dei Troiani, e gli Achei lo vedono come una divinità estranea e temibile; gli altri dei ostili ai greci nel poema sono certamente stranieri, come Ares e Afrodite, o legati ad Apollo come Artemide. Il poema sembra rispecchiare il ricordo di un'epoca – senza dubbio molto anteriore alla composizione definitiva – in cui il dio era venerato dagli indigeni anatolici contro cui si battevano i coloni achei.

Il poeta dell'inno III immagina che gli dei balzino in piedi, sgomenti, quando Apollo entra nella dimora di Zeus (vv. 1-13). La scena è del tutto isolata nelle nostre fonti: l'idea che gl'immortali possano provar timore l'uno per l'altro è estranea alla mentalità greca. Alcune divinità del mondo orientale invece suscitano il terrore anche fra i loro pari: si cita in particolare il babilonese Marduk. È probabile che l'episodio dell'inno sia ispirato, più o meno direttamente, a un modello letterario mesopotamico o siriano; ma è pur sempre significativo il fatto che questo tema sia stato usato a proposito di Apollo.

Nel corso della discussione, sono stati studiati alcuni attributi del dio. Il più comune, insieme con la cetra, è l'arco. Esso è proprio anche di altre divinità greche: il « Signore degli animali » (minoico di origine, ma accolto dai Micenei), Artemide, Eracle. Queste sono però figure legate, in varia misura, all'ambiente dei cacciatori, e poiché i rapporti di Apollo con la caccia non sono molto consistenti si fa l'ipotesi che il suo arco sia un'eredità orientale. Anche in oriente, tuttavia, non è facile trovare termini di confronto: gli dei armati di arco sono infatti numerosi in Asia Minore, in Siria e in Mesopotamia; ma di solito sono divinità della tempesta, le cui frecce rappresentano soprattutto il fulmine. Un confronto parziale è possibile col siriano Reshef, che, fra l'altro, è anche apportatore di malattia, e con l'anatolico Jarra, dio della guerra e della pestilenza (oggi peraltro avvicinato piuttosto ad Ares).

L'argomento più persuasivo a favore di un'origine orientale è stato indicato dal Nilsson: Apollo si distingue da tutti gli dei greci per l'importanza che ha il numero sette nel suo calendario sacrale. Si diceva che egli fosse nato il settimo giorno del mese *Bysios*, o Antesterione, che corrisponde al febbraio-marzo (Plutarco, *Quaestiones Graecae* 292 ef; cfr. Esiodo, *Op.* 770-1); tutte le sue feste

più importanti, escluse quelle in cui egli ha preso il posto di altri dei, cadono nel settimo giorno del mese lunare; il settimo giorno di ogni mese a Sparta gli si offriva un sacrificio (Erodoto, VI 57), a Delfi la Pizia pronunciava oracoli in suo nome.

Questo elemento ha importanza anche perché consente di indicare in modo più preciso l'area in cui ha avuto origine il culto: l'uso dell'ebdomade come misura del tempo è semitico, e in particolare babilonese.

Per quanto riguarda il luogo in cui i greci conobbero il nuovo dio resta invece tuttora valida l'osservazione del Wilamowitz: nell'*Iliade*, Apollo è considerato licio, e appare particolarmente legato agli eroi lici. Il Nilsson obietta che il dio era venerato in tutto l'entroterra anatolico, ma questo fatto — ben noto al Wilamowitz — non cambia nulla, poiché si tratta di definire non l'area, presumibilmente ampia, in cui il culto era diffuso, ma l'area in cui i greci ebbero con esso il loro primo incontro. Altri obiettano che λύκειος, λύκιος significano « dio del lupo » e non « licio » il che è esatto per il primo epiteto, ma non per il secondo; comunque Omero non usa né l'uno né l'altro, bensì il termine più esplicito di λυκηγενής, nato in Licia (*Il.* IV 101, 119). Si dovrebbe dunque supporre che i rapsodi abbiano frainteso un epiteto trasparente come λύκειος, e da questo errore sia nata la tradizione dell'Apollo licio: ma ciò sembra difficile.

È possibile che i greci abbiano incontrato Apollo a Creta, ove giunsero nel corso del quindicesimo secolo a. C.: l'ipotesi non si contrappone a quella del Wilamowitz, ma la completa. I legami fra la Creta preellenica e la Licia sono ormai noti e ben documentati, e un elemento comune ai due paesi è che essi sono gli unici in cui sia stato tributato un culto degno di rilievo alla madre di Apollo, Leto — il cui nome è stato anche avvicinato al licio *lada*, donna —.

Un dio venerato in Licia e a Creta, o anche solo in Licia, doveva essere noto ai greci fin dall'età micenea; ciò non implica però che essi lo abbiano subito accolto nel loro pantheon. Inoltre è possibile che sia trascorso un intervallo, forse anche di secoli, fra l'epoca in cui il suo culto si impose nelle città greche dell'Asia Minore e delle isole egee, e l'epoca in cui si diffuse in tutto il mondo ellenico. Per la soluzione dei problemi cronologici, i testi micenei non danno alcun aiuto: Apollo non è attestato con certezza né a Cnosso né a Pilo. D'altra parte i nostri documenti sono così scarsi che sarebbe prematuro trarne conclusioni.

Nelle ricerche sull'origine del nome Apollo occorre tener conto del fatto che finora i tentativi di ritrovarne la forma originaria in lingue anatoliche non sono stati fruttuosi. I teonimi *Appaliunash* (ittita cuneiforme) e *Apulunas* (ittita geroglifico) non esistono: sono nati da errori di lettura. Un teonimo lidio che veniva interpretato

plādāns si legge ora *kldāns*. L'antroponimo licio *pulenjdas* sembra un adattamento del greco Ἀπολλωνίδης. Il teonimo licio *pilleñni* e la forma caria, documentata, ad esempio, da *Peldekeitis*, « sorella di Apollo » (epiteto di Artemide), sono tardi; non si può escludere che siano derivati dal greco e abbiano soppiantato i nomi indigeni, che quindi rimangono per noi sconosciuti.

L'ipotesi che anche il nome del dio, come il dio stesso, sia di origine straniera, non ha dunque finora nessun appoggio nelle fonti. Essa rimane tuttavia la più probabile. È degno di nota in quest'ordine di idee un ingegnoso suggerimento del Hrozný, il quale, accettando la teoria babilonese del Nilsson, e tenendo conto del culto tributato ad Apollo presso le porte delle case e delle città, richiama il termine babilonese *abullu*, che significa appunto « porta della città ».

Sono state proposte anche varie etimologie greche: di solito esse sono sostenute dai fautori di un Apollo ellenico, e considerate con scetticismo dagli altri. Tuttavia, nulla vieta di supporre che un dio accolto dai greci abbia ricevuto un nuovo nome: che poteva essere la traduzione di quello originario ovvero esprimere l'interpretazione che i greci davano della sua figura. Questi tentativi, pertanto, non possono essere trascurati. Alcuni spiegano « il dio forte », dalla radice *ἀπελ- (cfr. le voci omeriche δλιγηπελέων, δλιγηπελία « debole, debolezza ») comune anche ad altre lingue indoeuropee. Altri citano il termine ἀπέλλαι, che secondo Esichio significa « recinti » e « assemblee », e vedono in Apollo il dio dei recinti in cui si rinchioda il bestiame. Tuttavia, nei testi epigrafici e letterari ἀπέλλαι e i suoi derivati si riferiscono sempre ad assemblee politiche, come a Sparta, o a riunioni di fratrie; si pensa perciò anche a un dio dorico delle fratrie o dell'assemblea cittadina. Il Solders ricorda anch'egli una glossa di Esichio, πέλλα (« pietra »), e la avvicina alle pietre usate come simbolo di Apollo ἀγυεύς.

3. *Il santuario delio*. L'isola di Delo deve la sua importanza nella storia greca alla sua posizione geografica, al centro delle Cicladi. Fu abitata già nel terzo millennio a. C. da una popolazione che gli storici antichi e moderni concordano nel ritenere di origine anatolica; i greci vi si insediarono, probabilmente, nel corso del Miceneo II (cioè nel quindicesimo secolo a. C.). I dati archeologici dimostrano che l'attività culturale nell'isola risale almeno all'inizio del secondo millennio; le sue sedi (un tempio e due tombe) erano situate nell'area in cui sorse l'Artemision arcaico. In età micenea furono aggiunti altri due templi. È stato notato che nel mondo miceneo, come già nel mondo minoico, i luoghi di culto sono di solito annessi ai palazzi dei principi; fra le poche eccezioni vi sono appunto gli edifici sacri di Delo. Ciò fa supporre che almeno dalla media età del

bronzo Delo fosse un centro religioso di notevole prestigio, frequentato anche dagli abitanti delle isole vicine; del resto la tradizione sulle fanciulle iperboree – su cui torneremo più oltre – fa pensare che la fama del santuario abbia origini ancora più antiche e una diffusione molto maggiore.

In età submicenea e protogeometrica Delo, come quasi tutto il mondo greco, attraversò una fase di decadenza; tuttavia fu sempre abitata, e i suoi luoghi sacri non vennero abbandonati. La prima parte dell'inno omerico (vv. 1-178), che si fa risalire all'ottavo o al settimo secolo, testimonia un nuovo periodo di fioritura, in cui Delo è diventata un grande centro religioso degli Ioni ed è frequentata anche da barbari. Dall'inizio del settimo secolo in poi, sono stati restaurati alcuni degli antichi templi e ne sono sorti altri; la ceramica rinvenuta nei depositi votivi proviene da tutto il mondo insulare e dalla Ionia. Si fa sentire soprattutto la presenza di Nasso, in particolare nel campo dell'edilizia sacrale; più tardi Pisistrato riuscì a includere Delo, per qualche tempo, nella sfera di influenza ateniese, proprio attraverso la sua alleanza con Ligdami, tiranno di Nasso. La supremazia di Atene si affermò più durevolmente dopo le guerre persiane.

In età preellenica e micenea il culto si rivolgeva a una divinità femminile, che aveva – nei limiti in cui è possibile farsene un'idea – attributi in parte simili a quelli dell'Artemide arcaica e classica: l'Artemision arcaico sorgeva appunto sui resti del più importante edificio miceneo. Mancano tracce di una divinità maschile; dunque, se pure essa esisteva, doveva avere una posizione subordinata: si trattava di un *paredros* della dea, cioè di una figura molto diversa da Apollo.

Le due tombe si identificano facilmente coi due monumenti venerati in età classica e considerati tombe delle fanciulle iperboree: la loro ubicazione – una si trovava dentro l'Artemision, l'altra nei pressi – coincide con quella indicata da Erodoto per il suo tempo (IV 34-5).

Nel momento in cui fu composta la prima parte dell'inno omerico, Apollo è già il signore indiscusso del santuario; il suo culto deve essersi imposto nel corso dei periodi submiceneo e protogeometrico (XII-IX secolo a. C.). È impossibile precisare ulteriormente la data: ma è lecito supporre che egli sia giunto a Delo prima che in Grecia, poiché quasi tutti i greci riconoscevano l'isola come suo luogo di nascita. Il più antico dei templi apollinei finora noti a Delo risale al sesto secolo, e sorge non lontano dall'Artemision; ma già il poeta dell'*Odissea* ricorda un altare presso una palma (VI 162-3). Si tratta probabilmente della palma famosa sotto la quale il dio era venuto alla luce, sulle sponde del « lago rotondo » (inno III 18 e nota; Teognide, vv. 5-7), a circa 200 metri dalla zona dei templi.

Delo fu inoltre sede di un oracolo, che nella fase più antica appartenne a una divinità locale, Anio, e più tardi ad Apollo.

Il santuario delio e il suo oracolo furono eclissati, fra il sesto e il quinto secolo, dalla fama di Delfi: Delo stessa riconobbe la propria inferiorità accogliendo un culto di Apollo pitico (a quanto pare, per iniziativa di Policrate). Nel 422 a. C., dopo la fine della guerra archidamica, gli Ateniesi espulsero i Delii dalla loro isola; permisero loro di tornare in patria l'anno successivo, indotti da un oracolo delfico: ma durante il breve esilio la Pizia aveva colto l'occasione per inferire contro il santuario rivale, affermando che Apollo non era nato a Delo, bensì a Tegira in Beozia (Callistene, 124 Jacoby, fr. 11; Plutarco, *de defectu oraculorum* 412 c). Stupefacente, quando si pensi al passato splendore dell'isola, è il racconto secondo cui nel quarto secolo i Delii, colpiti da una pestilenza, chiesero consiglio al dio di Delfi: se ne deve arguire che in quell'epoca l'oracolo di Apollo delio – ancora attivo durante le guerre persiane – non esistesse più. La crisi di Delo si spiega probabilmente con la decadenza delle poleis ioniche ed insulari cui essa era strettamente legata: decadenza prodotta dall'alternarsi del dominio persiano e del dominio ateniese.

Particolare interesse merita il culto tributato alle fanciulle iperboree, connesso dalla tradizione a offerte votive – consistenti in primizie di raccolti – che il mitico popolo degli Iperborei inviava a Delo, presumibilmente ogni anno, attraverso un lungo e complicato itinerario (Erodoto, IV 33-5; cfr. Callimaco, *Del.* 275-99). Pindaro colloca gli Iperborei sul Danubio (*Ol.* 3, 14 e 26); Erodoto pensa all'estremo nord (IV 13), ma l'itinerario da lui descritto parte dalla Scizia e include le coste dell'Adriatico; dunque nel primo tratto risale appunto il Danubio.

L'afflusso delle offerte non è un mito, ma una realtà storica: non era ancora cessato al tempo di Erodoto. Sebbene i dati geografici siano vaghi, è chiaro che il prestigio del santuario delio si estendeva fino all'Europa centrale. Diverso è il caso di Delfi, ove la leggenda degli Iperborei non ha alcun fondamento nelle tradizioni del santuario, anzi le contraddice: fu importata, evidentemente, a causa della concorrenza fra i due grandi centri del culto apollineo. Il poeta licio Oleno, cui si attribuiva l'inno alle fanciulle iperboree cantato a Delo, in un carme delfico citato da Pausania (X 5, 7-9) diventa egli stesso iperboreo, fondatore dell'oracolo insieme con alcuni suoi connazionali (nelle altre fonti la fondazione è attribuita ad Apollo, a Gea, o a un eroe indigeno), e inventore degli oracoli in versi.

Secondo vari studiosi moderni, sia il mito degli Iperborei, sia le offerte inviate a Delo da popoli europei non identificati, provano l'origine greca, o in generale « nordica », di Apollo. Altri notano

invece che le eroine venerate a Delo non hanno alcun rapporto col dio: Hyperocle e Laodice sono portatrici di offerte ad Ilitia, e sono sepolte nel *temenos* di Artemide (Erodoto, IV 34-5); Opi ed Arge sono ipostasi di Artemide. Tutto ciò, insieme col fatto che le due tombe furono venerate ininterrottamente dalla prima metà del secondo millennio in poi, fa pensare che le eroine appartengano alla fase preellenica e « preapollinea » del santuario. I rapporti fra Delo e l'Europa centrale, insomma, sono indipendenti da Apollo, e più antichi di lui. Non è questo il luogo adatto per discuterne il significato: basti ricordare che la civiltà danubiana deriva dall'Asia anteriore e dal mondo mediterraneo, e non ha mai perduto il contatto con le terre di origine.

4. *Il santuario delfico.* Le tracce di culto a Delfi risalgono all'età micenea; finora, tuttavia, la continuità dal Miceneo al Geometrico è attestata in modo convincente solo per la zona sacra ad Atena Pronaia. Il rinvenimento di numerose figurine votive con attributi femminili conferma che in origine il culto si rivolgeva soprattutto a una dea – fatto già noto grazie alle fonti letterarie –.

Secondo la versione generalmente accolta dalle fonti tarde, Apollo si insediò a Delfi come successore di Gea, la Terra, dopo aver sopraffatto il serpente Pitone. Esistono anche versioni più complesse: Eschilo afferma che il santuario passò da Gea alle sue figlie: prima Themis, poi Phoibe, che lo donò ad Apollo (*Eum.* 1-8). Euripide presenta Themis, difesa da Gea e dal serpente, come tenace rivale del nuovo dio (*Iph. Taur.* 1233-83). Va ricordato che Gea e Themis furono venerate a Delfi almeno dal quinto secolo: i loro antichi diritti vennero dunque riconosciuti anche nell'ambito cultuale.

I nomi diversi usati dalle fonti non hanno un particolare significato: essi alludono a una divinità femminile, ctonia, i cui caratteri specifici e il cui vero nome erano caduti nell'oblio: l'erede diretta del culto fu Atena (che ha notevoli rapporti col mondo ctonio), ma il primato passò ad Apollo. Il conflitto fra due divinità, e il dono spontaneo dell'una all'altra, sono soltanto metafore che esprimono l'imporsi di un nuovo culto; quand'anche la tradizione fosse concorde, non offrirebbe alcun indizio sul reale svolgersi degli eventi. Altrove, lo stesso concetto è espresso nel mito del dio più forte che ama il più debole, e lo uccide involontariamente (Apollo e Hyakinthos), ovvero, il dio sconfitto è considerato figlio del vincitore (Apollo e Aristeo) o suo sacerdote (Anio, al tempo stesso figlio e sacerdote di Apollo).

Il racconto dell'inno omerico, in cui non si parla né di Gea, né di Themis, e Apollo conquista Delfi uccidendo un mostruoso serpente, il « drago femmina », secondo alcuni studiosi non rientra in questo schema: l'uccisione del mostro è un tema mitico a sé stante,

che può avere altri significati. Sicché la nostra fonte più antica ignorerebbe un culto preapollineo. È vero infatti che Apollo, nell'inno, è il fondatore e non l'erede di un culto: tuttavia la lotta fra l'arciere e il mostro si distingue da altri episodi dello stesso tipo perché il dio combatte per impadronirsi del luogo ove sorgerà il suo tempio. Inoltre il « drago femmina » di Delfi non è soltanto un essere ctonio come sono in generale i serpenti; è anche la nutrice di un nuovo mostro, Tifone o Tifoèo, figlio di Era: e la funzione di nutrire i figli di altre dee caratterizza nel mito greco la Terra. Anche il rapsodo, quindi, descrive come gli altri autori il passaggio di Delfi dal dominio di una divinità ctonia al dominio di Apollo.

La dea di Pito non era sola: ella aveva un *paredros*, cioè un compagno in posizione subordinata, in cui le fonti riconoscono Posidone, lo « sposo della Terra ». Sappiamo che quest'ultimo aveva un altare nell'interno del tempio apollineo (SIG³ 247, III 12; Pausania, X 24,4); e secondo Eschilo era uno degli dei invocati dalla Pizia prima del vaticinio (*Eum.* 27-9). Pausania avverte che egli partecipava all'antica attività oracolare, insieme con Gea (X 5,5-6); d'altronde è significativo che Posidone, e non Apollo, sia considerato padre degli eroi eponimi Delfo (Callimaco, fr. 52 Pfeiffer) e Parnaso (Pausania, X 6,1). Abbiamo già visto che il culto di Apollo si estese a danno di altri; si può aggiungere che quello di Posidone subì, come ben sapevano già gli antichi (Plutarco, *Quaestiones convivales* 741 a), un continuo regresso. Pertanto, ovunque le due divinità siano venerate nello stesso tempio è logico supporre che Posidone fosse l'originario titolare del culto, e Apollo un usurpatore. In questo caso, la tradizione presenta l'accaduto come uno scambio di santuari: il dio marino avrebbe ceduto Delfi in cambio di Calauria (Callimaco, fr. 593; le altre fonti e le varianti del mito sono citate nella nota dello Pfeiffer). Ma si tratta di una pia leggenda, poiché non risulta che Apollo sia mai stato venerato a Calauria: quest'ultima è piuttosto una delle poche sedi in cui l'originaria supremazia di Posidone non fu dimenticata.

Quasi tutte le fonti che alludono esplicitamente alla fase preapollinea parlano di culti oracolari (per Posidone, solo Pausania, X 5,5-6 e 24,4). Alcuni critici moderni preferiscono supporre che l'oracolo sia sorto solo con l'avvento di Apollo. Tuttavia, gli oracoli ctonii sono molto frequenti in Grecia, e in età classica si riteneva che la Pizia ricevesse l'ispirazione dal sottosuolo. Si afferma poi che Posidone non fu mai una divinità oracolare: ma proprio a Delfi erano sotto il suo patrocinio i *πυρκῶοι*, sacerdoti che traevano vaticini dalla fiamma del sacrificio¹.

¹ Pausania, X 5, 5-6, ricorda un mitico Pyrkon come portavoce di Posidone; e sembra evidente che Pyrkon era l'eponimo dei *πυρκῶοι* (ricordati da Esichio).

Anche Dioniso è talvolta considerato un predecessore di Apollo, ma l'ipotesi non è convincente. L'unica fonte antica è uno scoliaste (a Pindaro, *Pyth.*, p. 2 Drachmann), la cui scarsa attendibilità è rivelata dal fatto che egli identifica la divinità ctonia con la Notte: figura che ha il suo posto nei miti teogonici ma non nel culto. Certo dal quarto secolo in poi Dioniso è, con Apollo, la divinità più importante del santuario; ma poiché il suo culto in età arcaica e classica era in continua ascesa egli può essere stato accolto a Delfi in qualunque momento anteriore a questa data. Probabilmente, non molto prima, poiché la Pizia di Eschilo (*Eum.* 22-6) conosce come sua sede solo l'antro Coricio; e anche gli altri autori del quinto secolo, quando ricordano Dioniso, si riferiscono sempre ai riti bacchici celebrati nelle regioni più alte del Parnaso. Ai riti partecipavano le donne di Delfi e di Atene; senza dubbio fu la sempre maggior fortuna di queste cerimonie che indusse i sacerdoti a instaurare il culto dionisiaco nel santuario.

Non sappiamo quando Apollo abbia preso possesso di Delfi; certo non più tardi del nono secolo, perché la fama di Apollo Pitico è già cosa ovvia per i rapsodi (*Il.* IX 404-5; *Od.* VIII 79-81; cfr. anche XI 580-1). Dall'ottavo secolo comincia per il santuario l'epoca del massimo splendore: da tutto il mondo greco, e dai re barbari dell'Anatolia, giungono a Pito delegazioni ed offerte.

In questo periodo, la città più importante della Focide occidentale era Crisa. I suoi resti non sono stati ancora scoperti, e la sua ubicazione è discussa (gli scavi moderni nella zona hanno portato alla luce solo insediamenti che risalgono all'età del bronzo, o sono sorti dopo la metà del sesto secolo). La crescente ricchezza di Delfi suscitò l'interesse tanto della vicina Crisa, quanto di una potente lega che aveva il suo centro nel tempio di Demetra ad Antela, presso le Termopili. La lega era costituita in origine dai popoli che partecipavano al culto di Demetra, e ne amministravano in comune il tempio; perciò i suoi membri furono chiamati Amfictioni: coloro che abitano intorno (al santuario); e la lega ebbe il nome di Amfictionia. Ne facevano parte i Tessali e i loro vassalli, i Focesi (nel cui territorio sorgevano Crisa e Delfi), i Beoti, e altri popoli della Grecia centrorientale e nordorientale. La coesione politica di questo aggregato non fu mai tale da renderlo paragonabile a una « confederazione di stati » nel senso moderno; questo termine è valido piuttosto per alcuni dei membri (lega beotica, lega focese, ecc.), in alcuni periodi della loro storia.

All'inizio del sesto secolo, la rivalità fra Crisa e la lega per il controllo di Delfi esplose in una guerra, la cosiddetta « guerra sacra »: Crisa fu, naturalmente, sconfitta; e, accusata di empietà e sacrilegio, rasa al suolo. Alla guerra presero parte anche Atene,

Sicione, e forse Argo: a quest'epoca risale probabilmente l'ingresso degli Ateniesi e dei Dori peloponnesiaci nell'Amfictionia.

I particolari della situazione politica anteriore alla guerra sono oscuri. Non sappiamo se Crisa facesse parte della lega focese, e quindi dell'Amfictionia, ma la cosa è possibile: anche le « guerre sacre » più tarde furono combattute contro Amfictioni ribelli. L'atteggiamento della stessa lega focese è oscuro. Callistene (124 Jacoby, fr. 1) la presenta come protagonista della lotta contro Crisa, ma nei secoli seguenti i Focesi assunsero più volte un atteggiamento analogo a quello della città scomparsa: cioè, ritennero ingiusto che un santuario situato nel loro territorio fosse amministrato da una lega in cui essi contavano ben poco.

Secondo alcuni, poi, Delfi era soggetta a Crisa, e fu liberata in seguito alla guerra; secondo altri, era già sotto il controllo degli Amfictioni, i quali avrebbero reagito con la forza alle intromissioni dei Crisèi. Si noti che dobbiamo distinguere la *polis* e il suo regime politico dal santuario, quindi le due tesi non si escludono a vicenda. Peraltro è possibile che la piccola comunità, sebbene insidiata da ogni parte, fosse libera, e amministrasse da sé anche i propri templi. A favore di questa ipotesi stanno due dati. Nell'inno omerico, Apollo predice ai sacerdoti che « in seguito » dovranno sottostare al dominio di altri uomini (vv. 542-3); il poeta dunque ricorda un'originaria indipendenza. Inoltre, la tradizione distingue nettamente gli agoni pitici, che vennero banditi dagli Amfictioni vittoriosi, e un più antico agone citaredico, bandito dai Delfi (Strabone, IX 421; lo stesso dato è implicito in Pausania, X 7,2-4, e negli « Argomenti » delle *Pitiche*).

Possiamo farci un'idea più chiara della situazione successiva alla guerra sacra. Delfi era una *polis* indipendente, con proprie magistrature; batteva moneta propria; e non fece parte della lega focese, eccettuati alcuni brevi periodi nei secoli quinto e quarto. Nel quarto secolo, fu anche ammessa a far parte dell'Amfictionia. Il santuario, per quanto riguardava il culto e l'oracolo, apparteneva ai Delfi, nel cui ambito erano reclutati i sacerdoti e le profetesse. La sovranità della *polis* e l'autonomia del clero erano invece limitate dal fatto che l'ingente patrimonio del santuario era amministrato dagli Amfictioni, cui spettava inoltre il privilegio di bandire e organizzare gli agoni pitici.

5. *L'oracolo*. Il carattere dell'oracolo è molto discusso. I termini usati per descrivere l'atteggiamento della Pizia (« entusiasmo », e *μανία*, cioè « follia ») sono da alcuni presi alla lettera; si pensa dunque a una profetessa invasata, simile nel contegno alle baccanti, e talvolta si afferma che ciò dimostra l'origine dionisiaca dell'oracolo, o un influsso dionisiaco sopravvenuto in un secondo tempo. Altri

invece interpretano nel senso di « ispirazione, estasi, esaltazione »; anche perché gli stessi termini vengono riferiti ai poeti. E bensì vero che Plutarco ricorda una Pizia colta da una crisi durante il rito e morta pochi giorni dopo (*de defectu oraculorum* 438 ab); ma ella era stata costretta dai sacerdoti a salire sul tripode contro la sua volontà, sebbene gli auspicj preliminari fossero sfavorevoli. L'episodio è chiaramente eccezionale; e forse anche eccezionale, in piena età romana, era la *pietas* della sacerdotessa.

Anche l'immenso prestigio acquistato dall'oracolo, e conservato per secoli, pone vari problemi. Per quanto riguarda le origini, il fenomeno può spiegarsi accettando l'ipotesi che il più antico oracolo di Apollo nella Grecia continentale sia stato quello di Delfi; in questo caso, la fortuna del culto apollineo doveva giovare soprattutto al santuario del Parnaso.

Ma è più difficile comprendere perché il prestigio di Delfi sia stato tanto duraturo, e abbia superato anche epoche non certo sprovviste di spirito critico. Si può attenuare la difficoltà, osservando che Apollo era consultato soprattutto in materia di purificazioni e di espiazioni: a questo suo compito allude forse il nostro inno, in un passo sfortunatamente oscuro e controverso (vv. 540-1), e la maggior parte delle testimonianze degne di fede ci tramanda appunto responsi su questioni di rituale. In questo campo, è chiaro che la Pizia poteva impegnare la sua autorità senza correre alcun rischio. Da un punto di vista più generale, va ricordato che il dio non s'impegna a rivelare il futuro per sé stesso, bensì « la volontà di Zeus », o « degl'immortali » (inno III 132,484; IV 533-40; Eschilo, *Eum.* 19, 616-8, 797). Importante è anche l'uso del verbo *θεμιστεύω* (inno III 253, 293), che significa « emanare norme, enunciare il diritto ».

Tuttavia, come ha osservato acutamente Jane Harrison, le *θέμιστες* diventano profezie, perché « ciò che deve accadere, accadrà »¹. Gli uomini dunque si aspettano, a torto o a ragione, di conoscere il futuro, e molti responsi profetici sono citati dalle nostre fonti. Ci domandiamo dunque come un dio che predice il futuro possa essere preso tanto sul serio anche dai dotti e dai filosofi.

Le profezie tramandate dalle fonti, secondo un'opinione oggi diffusa, e in complesso accettabile, sono in gran parte false; ma ciò non sposta i termini del problema, perché i testi falsificati e gli autentici — nonostante tutto, ne abbiamo — si somigliano come gocce d'acqua; e anche senza documenti sarebbe facile immaginare che molti vaticinii siano stati evasivi e ambigui come quelli di origine letteraria. Le profezie *post eventum* hanno il vantaggio di essere co-

¹ H. Vos, *Themis*, Assen 1956, pp. 20-2; Jane Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, pp. 480-5.

munque conformi ai fatti, mentre quelle reali, per quante cautele usasse la Pizia, potevano risultare errate; e ciò sarà accaduto senza dubbio innumerevoli volte.

Nell'antichità classica, i più autorevoli uomini di cultura non misero in dubbio l'onniscienza di Apollo (Pindaro, *Pyth.* 3, 29; 9, 44-9; Erodoto, I 47): se ne dovrebbe arguire che, se l'oracolo sbaglia, il dio ha scientemente mentito; cioè, come scrive Euripide, « essendo saggio, ha dato un responso non saggio » (*El.* 1246). Ma i credenti proclamano anche, a gran voce, la sincerità di Apollo (Pindaro, *Pyth.* 3, 29; Eschilo, *Eum.* 615).

L'aporia fu risolta in diversi modi. Nei testi più antichi, la soluzione è formalistica: gli dei rispondono il vero a chi li interroga dopo aver ottenuto auspici favorevoli (inno IV 541-9; le stesse parole sono state usate da Esiodo, fr. 210, 9-11 Merkelbach-West, per l'oracolo di Zeus a Dodona), e dopo aver fatto le dovute offerte (Esiodo, fr. 210; inno IV 560-3). I rapsodi dunque spiegano l'errore come un castigo per l'empio che ha consultato l'oracolo contro il manifesto divieto del dio, o non ha versato le offerte.

Più tardi si delinea un'altra spiegazione: non è il dio che nasconde o travisa la verità; è l'uomo che non comprende la parola dell'oracolo. Ma questa idea viene espressa in forme molto varie. Secondo l'opinione popolare, che Eschilo fa esprimere dal coro dell'*Agamennone* (v. 1255), « gli oracoli pitici sono in greco, ma sono difficili da comprendere ». Fermarsi a questo punto significava ammettere l'inutilità della consultazione, e di qui allo scetticismo il passo è breve (Plutarco, *de Pythiae oraculis* 407 ab). La tesi del clero delfico, a noi nota attraverso un famoso apologo erodoteo, è invece che il fedele non comprende perché non ha saputo porre la domanda giusta: così, nel racconto di Erodoto (I 91), la Pizia risponde agli emissari di Creso, dopo la rovina di quest'ultimo; e Creso, che si riteneva ingannato dal dio, riconosce il suo torto. Non è certo casuale che Creso sia stato scelto come protagonista del racconto: la caduta di un re tanto devoto ad Apollo Pitico deve essere stata un grave colpo per il santuario.

Anche Eraclito critica l'opinione volgare, ma su tutt'altro piano; egli afferma: « Il Signore, al quale appartiene l'oracolo di Delfi, non esprime, non nasconde, ma indica » (fr. 93 Diels-Kranz)¹. Apollo non si prende la pena di nascondere; né è suo compito rivelare; egli « suggerisce ». L'ambiguità non è dunque un tranello, ma una sfida all'intelligenza dell'uomo, cui spetta il compito di interpretare. Sofocle, in un suo difficile frammento (771 Pearson), sem-

¹ Il frammento è tramandato da Plutarco, *de Pythiae oraculis* 404 d; cito la traduzione di V. Cilento, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Firenze 1961. Cfr. B. Snell, in « *Hermes* » LXI 1926, pp. 371-3.

bra voler dire che agli stolti il dio sembra φαῦλος, banale; il saggio invece si rende conto che egli è oscuro, cioè che le sue parole vanno meditate se si vuole cogliere il loro senso profondo.

Il fatto più singolare, infine, non è che i greci si ostinassero a credere nell'onniscienza e nella veridicità di Apollo ad onta dei suoi errori; bensì che talvolta il dio abbia dato consigli utili e formulato previsioni esatte, per bocca di pochi sacerdoti incolti (la capacità di improvvisare esametri epici, nella Grecia arcaica e classica, non implica certo un alto grado di cultura). A questo proposito si può dire che il clero delfico era avvantaggiato dai suoi contatti con le delegazioni di tutte le *poleis* greche: i richiedenti, durante il loro soggiorno, davano certo assai più notizie ai sacerdoti di quante ne avessero dal dio. D'altra parte, le domande sui grandi temi politici di attualità non giungevano imprevedute. Ad esempio, nel 480, quando gli Ateniesi consultarono la Pizia mentre si avvicinavano l'esercito e la flotta di Serse, è difficile che ella si attendesse domande sulla instaurazione di un nuovo culto eroico e sulla riforma di un rito. Il responso era meditato in anticipo, e concordato coi concittadini più autorevoli (si ricordi la parte attribuita da Erodoto, VII 141,1, a Timone figlio di Androbùlo). In quelle circostanze non occorre grande saggezza per prevedere distruzioni e stragi, e occorre solo una certa dose di informazioni sulle forze e sui preparativi di Atene per consigliare l'estrema difesa sul muro di legno, cioè sulla flotta (la Pizia non poteva dire semplicemente « le navi »: tutti si sarebbero meravigliati di questa eccessiva chiarezza). L'ipotesi che le informazioni siano state inviate, con cortese insistenza, da Temistocle, è molto probabile; ma non è strettamente necessaria a spiegare il responso.

Nell'ambito dei successi ottenuti da Delfi, il tema più interessante è il contributo dell'oracolo alla fondazione delle colonie greche in occidente. Com'è noto, i greci erano convinti che i coloni fossero giunti in Italia e in Sicilia guidati dai consigli di Apollo, e citavano anche i testi di vaticinii risalenti all'ottavo e al settimo secolo. Dimostrare che i testi sono apocrifi è fin troppo facile; ma la parte presa da Delfi nel movimento coloniale, oltre che da una tradizione profondamente radicata, è testimoniata anche dai culti e dalle monete di molte città italiote e siceliote¹.

Oggi si tende a negare del tutto l'attività dell'oracolo in questo campo, ovvero a svalutarne l'importanza: la Pizia non avrebbe offerto ai coloni i suoi consigli, ma si sarebbe limitata ad approvarne le iniziative, offrendo un appoggio morale ai pionieri con le sue previsioni favorevoli. In passato si riteneva che Delfi, essendo fre-

¹ Cfr. G. Vallet, *Rhégion et Zancle*, Paris 1958, p. 70, nt. 2, e le opere citate nella rassegna bibliografica.

quentata da genti di tutto il mondo greco, fosse bene informata anche sulle rotte occidentali; si obietta ora che una buona conoscenza della Sicilia e dell'Italia potrebbe essere attribuita all'oracolo solo in una fase tarda, quando i greci erano già saldamente installati nelle loro nuove sedi; non nel secolo ottavo, che è quello di cui si discute.

Tuttavia non possiamo trascurare il fatto che di solito si fondano colonie in territori già esplorati, e che i mercanti precedono i conquistatori; pertanto anche in linea teorica dovremmo supporre che una discreta conoscenza del mondo occidentale fosse diffusa in Grecia prima della migrazione, e del resto i contatti fra Grecia, Italia e Sicilia sono documentati fin dalla preistoria. Importa in questa sede notare che Delfi fu probabilmente coinvolta sia in quella fase dei rapporti con l'occidente che è oggi definita precoloniale, e risale all'età micenea, sia nelle imprese più antiche del movimento coloniale in senso stretto, dall'ottavo secolo in poi.

La cittadina del Parnaso, per quanto indipendente (ma la sua indipendenza non è certa), era pur sempre un centro della Focide, a breve distanza dalla pianura crisèa, ove dal secondo millennio alla fine del settimo secolo a. C. fiorirono tre città di un certo rilievo; l'ultima di esse, Crisa, si era arricchita grazie ai diritti di passaggio prelevati sulle merci provenienti dall'Italia e dalla Sicilia (Strabone, IX 418). Da questa Crisa – o da uno dei centri micenei, se, come è probabile, il toponimo risale all'età del bronzo – quello che oggi è chiamato golfo di Corinto prese il nome di golfo crisèo; il che testimonia un'attività marittima molto intensa.

Tucidide narra che alcuni Focesi giunsero in Sicilia « dopo la guerra di Troia » (VI 2,3; cfr. Pausania, V 25,6), il che significa « in un'epoca tanto remota, che sfugge ai calcoli cronologici ». Metaponto – una delle colonie più antiche – fu fondata secondo Giustino dall'eroe focese Epeo (XX 2,1; lo stesso nome viene restituito in Velleio Patercolo, I 1,1); secondo Eforo dal tiranno di Crisa, Daulios (70 Jacoby, fr. 141). Epeo avrebbe fondato anche Lagaria (Licofrone, vv. 930-50; Strabone, VI 263); in altri termini tanto a Lagaria quanto a Metaponto si tributava un culto a un eroe focese. Temesa fu fondata, secondo Licofrone, dai compagni di Schedio (vv. 1067-74); e quest'ultimo, sebbene spesso sia definito erroneamente locrese, è un altro eroe della Focide (II. II 517-8, XVII 306-8), venerato a Dafnunte, che, come dice esplicitamente Strabone, era in origine una città focese (IX 416).

La possibilità che questa serie di notizie abbia un nucleo storico, è tanto maggiore in quanto nessuno aveva interesse a inventarle: dopo la guerra sacra, Crisa fu cancellata dalla faccia della terra, e la Focide si chiuse in sé, rinunciando a qualunque rapporto con l'occidente. Ma l'ipotesi di un'attività svolta dai Focesi prima della

loro decadenza spiegherebbe come Delfi abbia potuto offrire a tutti i greci informazioni sull'Italia e sulla Sicilia già nell'ottavo secolo.

6. *Analisi dell'inno. Problemi cronologici.* Quasi duecento anni or sono il Ruhnkenius, nella seconda edizione dell'epistola al Valckenaer, affermò che l'inno ad Apollo tramandato nei codici comprende in realtà due carmi ben distinti. È opportuno riferire le sue parole, memorabile esempio di concisione a proposito di un tema su cui più tardi si è discusso all'infinito: « I versi 165 sgg. contengono il consueto epilogo dell'inno. Segue poi (v. 179) l'esordio di un secondo inno. Il primo esalta Apollo Delio, il secondo Apollo Delfico. Il fatto che il primo termini nel punto che ho indicato risulta non solo dalla logica, ma dalla testimonianza degli scrittori antichi ». (Segue un breve esame di Tucidide, III 104, e di Elio Aristide, 34, 25, su cui tornerò più oltre¹.) Questa tesi è tuttora valida nella sostanza, anche se molti particolari sono stati o debbono essere modificati.

Com'è noto, la maggior parte dei proemi epici compresi nella raccolta termina col verso « io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora ». In confronto con queste parole i vv. 177-8: « Io non cesserò di cantare Apollo arciere, dall'arco d'argento... » sono ambigui, e infatti i critici unitari li considerano una formula di passaggio anziché una conclusione. Ma ogni ambiguità viene eliminata se si tiene conto, come faceva il Ruhnkenius, anche dei vv. 165-176, in cui il rapsodo saluta Apollo e Artemide, con l'espressione « siate benigni », che appare anche in altre chiuse (inni XX-XXIII), e poi si congeda, nel senso stretto del termine, dalle fanciulle del coro: « e voi tutte siate felici, e di me anche in futuro ricordatevi... ». L'idea che il poeta, dopo questo saluto, potesse recitare ancora altri trecentosessanta versi è inconcepibile.

Dunque la prima parte dell'inno ad Apollo costituisce un carme compiuto in sé stesso, con un esordio, una sezione narrativa, e un congedo. Quest'ultimo segna la fine dell'inno « delio » così chiaramente come le parole *feliciter explicit* in un codice medioevale o la parola fine in un libro a stampa, e tutte le altre considerazioni pro e contro l'unità dell'inno III sono irrilevanti. Di solito invece la discussione si è svolta su temi marginali. Ad esempio, la distinzione osservata dal Ruhnkenius fra « parte dedicate ad Apollo Delio »

¹ D. Ruhnkenius, *Epistola critica ... ad L. Valckenarium*, Leyden 1782^a, pp. 7-8; nella prima edizione il Ruhnkenius non aveva trattato questo argomento. È probabile che i vv. 177-8 appartengano all'inno delio, perché il poeta doveva concludere il proemio col nome del dio. Il Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin 1922, p. 74, nt. 3, pensa invece che siano stati aggiunti dal secondo rapsodo come sutura fra le due parti dell'inno.

e « parte dedicata ad Apollo Delfico » non prova nulla. D'altronde, sarebbe più esatto dire che la prima parte canta la nascita del dio a Delo, e la seconda, la fondazione del tempio delfico: due temi che senza dubbio potevano essere trattati insieme a Delo, a Delfi, e in qualunque altra città greca.

Molti critici – dallo Ilgen ai nostri contemporanei – hanno insistito sul dislivello stilistico fra le due parti. Anche a me sembra che l'autore dell'inno delio sia un grande maestro e il secondo rapsodo un volenteroso mestierante; ma i giudizi di questo genere non hanno mai convinto nessuno. Sono state studiate anche le divergenze nel campo linguistico: esse sono percettibili, ma molto lievi, poiché ambedue i poeti si muovono nell'ambito della medesima tradizione formulare.

Anche la lunga e talora molto accesa polemica sulla citazione tucididea (III 104) non riguarda l'unità dell'inno III, ma la storia della sua composizione. Il Ruhnkenius pensava che Tucidide conoscesse l'inno delio come un carne a sé stante; ma se pure si giungesse a dimostrare il contrario, ne potremmo arguire soltanto che la versione ampliata (quella dei nostri codici) già nel quinto secolo aveva fatto dimenticare l'esistenza del primitivo inno delio; e in ciò non vi sarebbe nulla di strano.

Tucidide, com'è noto, cita i vv. 146-50, 165-72; e premette alla seconda citazione le parole: « Avendo cantato il coro delle fanciulle, (Omero) concludeva l'ἔπαινος con questi versi, in cui fa cenno anche di sé ». Per gli unitari, ἔπαινος va tradotto, come quasi sempre, « la lode »; Omero dunque conclude la digressione in cui esalta le fanciulle delie, ma poi continuerà l'inno. Il Ruhnkenius e altri sostengono invece che in questo passo ἔπαινος significa « inno »; dunque Tucidide scrive che « Omero conclude l'inno con questi versi ».

Che ἔπαινος possa essere sinonimo di inno – inteso come canto in lode di un dio (cfr. p. XI) – è certo: in questo senso lo usano i retori Alessandro e Menandro (*Rhetores Graeci*, ed. Spengel, II p. 558, III pp. 331, 343); in Teocrito, 16,2 e 14-5, ἀλγεῖν è parallelo a ὑμνεῖν, « esaltare col canto ». È forse per questo che il verbo ἔπαινεῖν acquista il significato di « recitare carmi epici » (Platone, *Ion* 536 d, 541 e). D'altronde, Tucidide non può aver detto che i vv. 165-72 « concludono le lodi del coro », perché queste sono in realtà già terminate, e il passo citato contiene una presentazione e un'autoapologia del rapsodo. Può invece aver voluto dire « concludono l'inno » (anche se questo continua per alcuni versi) intendendo che il passo « fa parte della conclusione ».

Elio Aristide (34, 35) riporta i vv. 169-71, con queste parole « (Omero) dice, concludendo il proemio ». Se Aristide, come riteneva il Ruhnkenius, seguito in ciò dalla maggioranza degli

studiosi, cita di seconda mano da Tucidide, il passo offre una interpretazione – autorevole – del controverso testo tucidideo. Se invece, come pensa il Wilamowitz, egli attinge a un manoscritto degl'inni¹, risulterebbe dimostrato che ancora nel secondo secolo d. C., accanto alla redazione ampliata, da cui citano Ateneo (I 22 b) e Pausania (X 37,5), esisteva l'inno delio nella sua forma originale.

Va ricordato a questo proposito che la tradizione manoscritta dell'inno delio sembra aver avuto una storia particolare, ben distinta da quella degli altri proemi. Nel *Certame di Omero e di Esiodo* (linn. 315-21 Allen) leggiamo che Omero recitò l'inno ad Apollo (di cui è citato il primo verso) durante la panegiri degli Ioni a Delo; l'ammirazione del pubblico fu tale che i Delii fecero scrivere l'inno su di un λεύκωμα (tavola imbiancata) e lo conservarono nel tempio di Artemide. Tutto ciò dovrebbe significare che a Delo esisteva una copia del proemio, e che era considerata antica. Non si può dire con certezza se la notizia sia vera – come pensano, ad esempio, lo Jacoby e il van Groningen – o falsa; si può affermare però che è verisimile: Pausania conosce un antico testo esiodeo iscritto su lamine di bronzo (IX 31,4) e la VII *Olimpica* di Pindaro fu incisa in lettere d'oro nel tempio di Atena Lindia, presumibilmente subito dopo essere stata eseguita (Gorgon, 515 Jacoby, fr. 18; cfr. anche Pausania, IX 16,1, sull'inno di Pindaro a Zeus Ammone). Il van Groningen ha osservato, a proposito dell'inno delio, che il riferimento al tempio di Artemide (plausibile, in quanto esso era il più antico dell'isola e perciò doveva già ospitare altri venerandi cimeli) è un indizio di autenticità: un falsario avrebbe pensato senza dubbio al tempio di Apollo.

È ovvio che l'inno fu cantato per molto tempo anche altrove, da altri rapsodi; quindi l'esemplare di Delo, se pure esisteva (e se pure risaliva alla prima esecuzione, il che sembra difficile) non bastava a garantire la stabilità della tradizione: infatti il proemio delio è notevolmente ricco di varianti. L'esistenza di questa fonte, comunque, potrebbe spiegare come Tucidide, e forse ancora Elio Aristide, conoscessero l'inno del rapsodo chio come un'opera autonoma, sebbene la versione ampliata fosse già in circolazione dal sesto secolo a. C.

La maggioranza dei critici più recenti, prescindendo dagli unitari, si allontana dal Ruhnkenius in un punto importante. I vv. 179-81: « O Signore, tu regni sulla Lidia e sull'amabile Meonia... » non sono un esordio; quindi la « sezione delfica » non costituisce un inno intero. Ciò fa supporre che non ci troviamo di fronte a due proemi indipendenti, fusi insieme accidentalmente nel corso della tradizione manoscritta; si tenta di spiegare perché e come

¹ *Ilias*, p. 454, nt. 1.

l'inno delio sia stato inglobato in un nuovo carme di maggiori dimensioni.

Alcuni critici (dallo Hermann al Deubner), notano che il v. 207 ripete il v. 19, e ne arguiscono che l'autore dell'inno delfico abbia utilizzato l'esordio dell'inno delio (vv. 1-18). In altri termini, ci troveremmo di fronte a due componimenti distinti che hanno un esordio comune; essi furono giustapposti nella redazione scritta per economia, cioè per evitare la ripetizione dei primi diciotto versi. Di solito chi segue questa ipotesi suppone che i vv. 179-205 siano una variante dell'inno delio. Il van Groningen invece ritiene che la parte comune ai due inni sia molto più estesa (vv. 1-139); il secondo poeta cioè avrebbe accolto nella sua composizione quasi tutto l'inno più antico, escludendo solo l'esaltazione della panegiri ionica e l'apostrofe alle fanciulle del coro (vv. 140-78), cioè la parte che, fuori di Delo, non avrebbe potuto interessare il pubblico. In questo caso l'ipotesi che i due inni siano stati fusi insieme nei manoscritti per economia è più accettabile; si trattava di evitare la ripetizione di 139 esametri. La spiegazione più diffusa, peraltro, è che l'autore della seconda parte abbia preso l'inno delio così com'era, e gli abbia dato un seguito.

Sull'inno delio sappiamo qualcosa di più che sugli altri, grazie al poeta, che, discostandosi dalla tradizione, si presenta da sé stesso come « il rapsodo cieco di Chio » (v. 172). È chiaro poi che, nella forma in cui lo conosciamo, il proemio fu composto per essere eseguito a Delo; ma il fatto che esso ci è pervenuto basta a dimostrare che fu apprezzato anche altrove. È generalmente ammesso che si tratta di un componimento molto antico: i più lo datano al settimo secolo, altri pensano anche all'ottavo. L'unico elemento concreto che abbiamo, tuttavia, è la certezza che l'inno delio deve essere anteriore alla versione ampliata, databile al sesto secolo. Il fatto che l'aedo esalti la grandiosità della panegiri delia e la prosperità degli Ioni offre solo un indizio molto generico: è bensì vero che la potenza delle città ioniche raggiunse l'apogeo nell'ottavo secolo, ma non si può parlare di una grave decadenza se non dopo la metà del sesto, con la conquista persiana dell'Asia minore da un lato, l'ingerenza di Pisistrato nel mondo insulare dall'altro. Inoltre l'aedo potrebbe aver magnificato una realtà molto modesta.

Si può osservare che la figura di Apollo presenta caratteri particolarmente arcaici: egli è temuto dagli altri dei (vv. 1-13); e gode fama di essere « violento oltre misura » (v. 67; cfr. anche 72-3). Anche questo, tuttavia, non è un elemento decisivo: non sappiamo fino a quando gli aspetti primitivi del dio siano stati ricordati dalla tradizione. È lecito dunque supporre che l'inno sia contemporaneo ai poemi omerici, ma non lo si può dimostrare.

Consideriamo ora la sezione delfica, o meglio, poiché sembra

giusto ammettere che questa non abbia mai avuto un'esistenza indipendente, consideriamo l'inno III nella sua forma definitiva.

La composizione dell'inno può farsi risalire, con un certo grado di probabilità, al sesto secolo: esso infatti dovrebbe essere posteriore alla guerra sacra, e anteriore, forse di qualche decennio, al 500 a. C.

Dopo aver condotto a Pito i suoi sacerdoti, Apollo fa una profezia: « In seguito vi saranno altri uomini che avranno autorità su di voi; al loro potere sarete soggetti per sempre » (vv. 542-3). È difficile che si tratti dei Crisèi: non è affatto certo che questi abbiano esercitato su Delfi un potere diretto. Inoltre, versi composti per Crisa, in una fase di trasmissione rapsodica, quindi ancora fluida, sarebbero stati esclusi dal testo dopo la guerra sacra, quando la città focese era stata distrutta e dichiarata sacrilega dai vincitori (la cui versione fu accettata da tutto il mondo greco). Di solito si ammette che il dio alluda al potere esercitato dagli Amfictioni: pertanto i versi sarebbero stati composti dopo la guerra sacra, che secondo la cronologia più attendibile terminò nel 582-581 a. C.

Uno scoliaste a Pindaro (*Nem.* 2, 1) afferma che il rapsodo chio Kynaithos stese per iscritto l'inno ad Apollo attribuito a Omero, e si presentò come suo autore. Si ammette generalmente, sebbene la cosa non sia affatto provata, che il grammatico parli del nostro proemio, e lo conosca nella sua forma ampliata. Non sarebbe corretto interpretare queste parole nel senso che il rapsodo abbia « composto » l'inno; è bensì vero che, secondo un altro scoliaste al medesimo verso, Kynaithos « maltrattò gravemente » la poesia omerica; ma il termine sembra alludere piuttosto a interpolazioni che a rifacimenti¹.

Il primo commentatore aggiunge che, secondo lo storico siceliota Ippocrato (568 Jacoby, fr. 5), « Kynaithos per primo recitò a Siracusa versi omerici nella sessantanovesima Olimpiade », cioè fra il 504 e il 500. Alcuni considerano questa data troppo bassa, e la correggono variamente; ma le proposte fatte non hanno valore: se la cifra fosse errata non avremmo alcun criterio di scelta fra le infinite correzioni possibili. La data di Ippocrato si spiega supponendo che egli parli di recitazioni svoltesi a Siracusa sotto il controllo delle autorità politiche, come quelle instaurate ad Atene, pochi decenni prima, da Pisistrato.

Sappiamo dunque che un rapsodo — già maturo fra il 504 e il 500, se fu chiamato da Chio a Siracusa — pubblicò una redazione

¹ In alcuni codici, anziché τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραφὼς ὕμνον ἀναθέεικεν αὐτῷ, si legge τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραμμένον ὕμνον λέγεται πεποιημέναι (« si dice ch'egli abbia composto l'inno ad Apollo »). Non si tratta di un'altra versione dei fatti, ma di una variante; senza dubbio deteriore, per la sostituzione di termini banali a termini specifici, rispetto a quella accolta dall'Abel, dal Drachmann, e dallo Jacoby (568 J., fr. 5).

scritta di un inno ad Apollo, tentando di farsi passare per il suo autore; e sappiamo, inoltre, che non raggiunse lo scopo. Ciò significa che quell'inno era già largamente diffuso nel mondo greco prima che Kynaithos cercasse di appropriarsene: più oltre non possiamo andare.

Gli altri dati che vengono spesso addotti per precisare ulteriormente la cronologia non sono di alcun aiuto. La ninfa Telfusa dice ad Apollo che a Pito egli non sarà molestato dal fragore di carri e di cavalli (vv. 270-1): si afferma che questi versi debbono essere anteriori al 582-581, l'anno in cui ebbe inizio la serie regolare degli agoni pitici, comprendenti anche gare di carri. Ma Delfi sorge a oltre 500 metri di altezza, mentre l'ippodromo è nella pianura criséa; i cavalli quindi non potevano affatto disturbare il dio, né prima del 582, né dopo.

Il poeta poi, descrivendo la costruzione del primo tempio delfico in pietra, dice che esso era destinato a venir celebrato in eterno nel canto (v. 299). È opinione diffusa che questo verso – se non l'intero inno – sia stato composto prima dell'incendio che distrusse l'edificio nel 548. Ma il poeta non afferma che il tempio sarà eterno, bensì solo che sarà celebrato in eterno.

L'origine del rapsodo che compose l'inno III nella sua forma attuale è ignota. Molti ritengono che si tratti di un poeta ostile a Tebe, quindi focese, oppure cittadino di una *polis* beotica danneggiata dalla prepotenza tebana: si pensa soprattutto a Orcomeno. Le basi della teoria sono fragili: il poeta osserva che quando Apollo muoveva verso Delfi, « nessuno ancora dei mortali abitava nella sacra Tebe, né certo vi erano allora sentieri, né strade, sulla pianura di Tebe, feconda di grano: ma la copriva la selva » (vv. 225-8). Affermare che Tebe sorse dopo Delfi sarebbe un atto di ostilità. Ma questa non è un'invenzione maligna: secondo il mito, Cadmo, fondatore di Tebe, era stato guidato dall'oracolo di Apollo Pitico; anche il più patriottico dei Tebani avrebbe dovuto ammettere che la città non poteva preesistere all'avvento di Apollo. Si potrebbe piuttosto vedere un accenno di ostilità verso Orcomeno nei versi sui Flegi, « uomini empî che vivevano senza curarsi di Zeus »: infatti i mitici Flegi, nemici sia di Apollo (v. 278 e nota), sia del santuario delfico (Pausania, IX 36, 1-3; X 7, 1), sia di Tebe (Fericide, 3 Jacoby, fr. 41) erano orcomenii¹.

¹ Ernst Will, in « Revue des études grecques » LXXXII 1969, p. XX.

Bibliografia

Parr. 1-2. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Apollon*, « Hermes » 1903, pp. 575-86; E. Bethe, « Apollon, der Hellene », in *Festschrift J. Wackernagel*, Göttingen 1923, pp. 14-21; L. Solders, *Der ursprüngliche Apollon* « Archiv für Religionswissenschaft » XXXII 1935, pp. 142-55; J. Fontenrose, *Python*, Berkeley 1959; Jacqueline Duchemin, *La boulette et la lyre* I, Paris 1960; Fiorella Guida, « Apollo arciera », in *Studi omerici e esiodei* I, Trieste 1972, pp. 7-25. Sul nome di Apollo nelle lingue anatoliche: R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg 1964, pp. 188-9; M. H. Jameson, in « Gnomon » XLII 1970, pp. 52-3.

Parr. 3-4. H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, Paris 1958; W. Sale, *The Hyperborean Maidens on Delos*, « Harvard Theological Review » LIV 1961, pp. 75-89; G. Roux, *Delfhi, Orakel und Kultstätten*, München 1971. Topografia della pianura crisèa: L. Lerat, « Krisa », in *Mélanges Ch. Picard*, pp. 621-32; L. Dor, J. Jeannoray, H. et Micheline van Effenterre, *Kirrba*, Paris 1960. Guerra sacra: Marta Sordi, *La prima guerra sacra*, « Rivista di filologia classica » LXXI 1953, pp. 320-46. Rapporti fra Delfi e l'Amfizionia: E. Bourguet, *L'administration financière du sanctuaire pythique au IV^e siècle*, Paris 1905; G. Busolt, E. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, München 1920-1926, pp. 1292-1320; G. Roux, *Les prytanes de Delphes*, « Bulletin de correspondance hellénique » XCIV 1970, pp. 117-32.

Par. 5. K. Latte, *The Coming of the Pythia*, « Harvard Theological Review » XXXIII 1940, pp. 9-18; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955; R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956; H. W. Parke, E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956; M. P. Nilsson, *Das delphische Orakel in der neuesten Literatur*, « Historia » VII 1958, pp. 237-50; J. Pollard, *Delphica*, « Annual British School, Athens » LV 1960, pp. 195-9; R. Dyer, *The Evidence for Apolline Purification Rituals*, « Journal of Hellenic Studies » LXXXIX 1969, pp. 38-56. L'oracolo e le fondazioni di colonie: W. G. Forrest, *Colonisation and the Rise of Delphi*, « Historia » VI 1957, pp. 160-75; L. Lacroix, *Monnaies et colonisation dans l'occident grec*, Bruxelles 1965; L. Piccirilli, *Aspetti storico-giuridici dell'anfizionia delfica e suoi rapporti con la colonizzazione*, « Annali Scuola Normale, Pisa » II 1972, pp. 35-61; M. Lombardo, *La concezione degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, *ibid.* pp. 63-89.

Par. 6. Wilamowitz, *Ilias*, pp. 440-62; F. Jacoby, *Kleine philologische Schriften* I, Berlin 1961, pp. 139-218; H. T. Wade-Gery, « Kynaithos », in *Essays G. Murray*, Oxford 1936, pp. 56-78; E. Drerup, *Der homerische Apollonhymnos*, « Mnemosyne » V 1937, pp. 81-134; L. Deubner, *Der homerische Apollonhymnos*, « Sitzungsbe-

richte der preussischen Akademie » 1938, pp. 248-77; B. A. van Groningen, *La composition littéraire*, Amsterdam 1958, pp. 305-23; D. Kolk, *Der pythische Apollonhymnus als aitiologische Dichtung*, Diss. Meisenheim am Glan, 1963; Marta Sordi, *Mitologia e propaganda nella Beozia arcaica*, « Atene e Roma » XI 1966, pp. 15-24; W. Ute, *Studien zum homerischen Apollonhymnus*, Diss. Berlin 1968.

Edizioni. M. Forderer, *Anfang und Ende der Abendländische Lyrik*, Amsterdam 1971 (testo, commento e traduzione dei vv. 1-217).

III. Εἰς Ἀπόλλωνα

- Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο,
ὃν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα,
καὶ ῥά τ' ἀνατίσουσιν ἐπὶ σχεδὸν ἐρχομένοιο
πάντες ἅφ' ἐδράων, ὅτε φαίδιμα τόξα τιταίνει.
5 Λητὼ δ' οἷη μέμνε παραὶ Διὶ τερπικεραύνῳ,
ἥ ῥα βιὸν τ' ἐχάλασσε καὶ ἐκλήϊσε φαρέτρην,
καὶ οἱ ἅπ' ἰφθίμων ὤμων χεῖρεσσιν ἐλοῦσα
τόξον ἀνεκρέμασε πρὸς κίονα πατρὸς ἐοῖο
πασσάλου ἐκ χρυσεῦ· τὸν δ' εἰς θρόνον εἷσεν ἄγουσα.
10 τῷ δ' ἄρα νέκταρ ἔδωκε πατὴρ δέπαϊ χρυσεῖῳ
δεικνύμενος φίλον υἱόν, ἔπειτα δὲ δαίμονες ἄλλοι
ἐνθα καθίζουσιν· χαίρει δέ τε πότνια Λητώ,
οὔνεκα τοξοφόρον καὶ καρτερόν υἱὸν ἔτικτεν.
χαῖρε μάκαιρ' ὦ Λητοῦ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα
15 Ἀπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῇ ἐνὶ Δήλῳ,
κεκλιμένη πρὸς μακρὸν ὄρος καὶ Κύνθιον ὄχθον,
ἄγχοτάτῳ φοίνικος, ἐπ' Ἰωποῖο ῥεέθροις.

Titulus: εἰς ἀπόλλωνα Chalcondyles: ὁμήρου ὕμνος εἰς ἀπόλλωνα At D L ὁμήρου ὕμνοι εἰς ἀπόλλωνα ETΠ τοῦ αὐτοῦ ὁμήρου ὕμνοι εἰς ἀπόλλωνα M ὕμνοι ὁμήρου· εἰς τὸν ἀπόλλωνα p 3. ῥά τ' Hermann: ῥά γ' codd. | ἐπὶ σχεδὸν Θ (Peppmüller «Philologus» 1884, p. 96): ἐπισχεδὸν M p Chalcondyles 5. παραὶ codd. (Barnes in v.l.) Matthiae: παρὰ Chalcondyles 11. δὲ om. p 13. ἔτικτεν Ψ: ἔτικτε ut videtur M ἔτικτες M^a 18. ἐπ' Ἰωποῖο Schneidewin, p. 551 ann. 8: ὑπὲρ νόποιο M ὑπὲρ νόποιο B P Q V ὑπὲρ νόποιο x ὑπ' Ἰνώποιο A At D ὑπ' Ἰωποῖο Γ ὑπ' Ἰνώποιο Chalcondyles ἐπ' Ἰνώποιο Reiz

III. Ad Apollo

Io mi ricorderò, e non voglio dimenticarmi, di Apollo
arciere

che fa tremare gli dei mentre giunge alla dimora di Zeus:
al suo avvicinarsi balzano in piedi

tutti, dai loro seggi, quando egli tende l'arco raggianti.

, Leto soltanto rimane tranquilla, al fianco di Zeus signore del
fulmine;

ella poi scioglie la corda, chiude la faretra,

e, dalle forti spalle togliendo con le sue mani

l'arco, lo appende alla colonna presso cui siede il padre,
a un chiodo d'oro; e conduce il dio a sedere sul trono.

10 Ed ecco, il padre gli porge il nettare nella coppa d'oro
salutando suo figlio; allora gli altri dei

siedono ai loro posti, e si rallegra la veneranda Leto
poiché ha generato un figlio possente, armato di arco.
Salve, o Leto beata, poiché hai generato nobili figli:

15 Apollo sovrano e Artemide saettatrice,
questa in Ortigia, quello nella rocciosa Delo
piegandoti presso il grande monte, l'altura del Cinto,
vicino alla palma, lungo le correnti dell'Inopo.

- πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω πάντως εὖμνον ἐόντα;
 20 πάντη γάρ τοι, Φοῖβε, νομοὶ βεβλήατ' ἀοιδῆς,
 ἡμὲν ἀν' ἥπειρον πορτιτρόφον ἡδ' ἀνὰ νήσους·
 πᾶσαι δὲ σκοπιαί τοι ἄδον καὶ πρόωνες ἄκροι
 ὑψηλῶν ὀρέων, ποταμοὶ θ' ἄλλαδε προρέοντες,
 ἄκται τ' εἰς ἄλλα κεκλιμέναι λιμένες τε θαλάσσης.
 25 ἦ ὥς σε πρῶτον Λητῷ τέκε χάρμα βροτοῖσι,
 κλινθεῖσα πρὸς Κύνθου ὄρος κραναῇ ἐνὶ νήσῳ
 Δήλῳ ἐν ἀμφιρύτῃ; ἐκάτερθε δὲ κῦμα κελαινὸν
 ἐξήει χέρσονδε λιγυπνοῖσις ἀνέμοισιν·
 ἔνθεν ἀπορνύμενος πᾶσι θνητοῖσιν ἀνάσσεις.
 30 ὅσους Κρήτῃ <τ'> ἐντὸς ἔχει καὶ δῆμος Ἀθηναῶν
 νῆσός τ' Αἰγίνη ναυσικλειτὴ τ' Εὐβοία
 Αἰγαί τ' Εἰρεσῖαι τε καὶ ἀγχίαλος Πεπάρηθος
 Θρηῆκιός τ' Ἀθόως καὶ Πηλίου ἄκρα κάρηνα
 Θρηῆκίη τε Σάμος Ἰδῆς τ' ὄρεα σκιοέοντα
 35 Σκυῖρος καὶ Φώκαια καὶ Αὐτοκάνης ὄρος αἰπὺ
 Ἰμβρος εὐκτιμένη καὶ Λῆμνος ἀμιχθαλόεσσα
 Λέσβος τ' ἡγαθέη Μάκαρος ἔδος Αἰολίωνος
 καὶ Χίος, ἥ νήσων λιπαρωτάτῃ εἶν ἄλλι κεῖται,
 παιπαλόεις τε Μίμας καὶ Κωρύκου ἄκρα κάρηνα
 40 καὶ Κλάρος αἰγλήεσσα καὶ Αἰσαγέης ὄρος αἰπὺ
 καὶ Σάμος ὕδρηλὴ Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα

19. τ' ἄρ Barnes (cfr. 207): γάρ codd. 8' ἄρ Wolf¹ τάρ Allen Halliday 20. νομοὶ
 Barnes: νόμοι codd. νόμοι Ernesti in addendis νομὸς Schneidewin | βεβλήατ' ἀοιδῆς
 Ilgen: βεβλήαται ὠδῆς codd. βέβληται ἀοιδῆς Ludwig, Laroche *La racine NEM-*,
 p. 172 21. πορτιτρόφον MΘ: παντοτρόφον p 22. ἄδον Stephanus: ἄδον
 M p ἄδον Θ 23-73. om. M: λείπουσι στίχοι νᾶ M² 24. λιμένες Θ: λιμναί
 p 25. ἦ ὥς Barnes: ἡὼς codd. ἦ ὥς Chalcondyles 26. Κύνθου Holstein in
 Steph. Byz. II, p. 377: κύνθος codd. 28. λιγυπνοῖσις Θ: λιγυπνῶσις p 29.
 post hunc versum lacunam statuit Hermann: distinctionem finalem apposuit Allen¹
 (cfr. 44) 30. ὅσους A Q (Chalcondyles): ὅσους cet. | τ' add. Hermann
 31. Αἰγίνη Barnes: αἰγίνα codd. | ναυσικλειτὴ Barnes: ναυσικλείτη codd. 32.
 τ' εἰρεσῖαι codd.: Πειρεσῖαι Ruhnkenius | ἀγχίαλος p, praetulit Ruhnkenius:
 ἀρχιάλη Θ (ἀρχιάλην Π) 33. Ἀθόως Barnes: ἄθως codd. 35. Σκυῖρος Π
 (Hermann): σκυῖρος cet. | Αὐτοκάνης p (Stephanus): αὐτοκανῆς Θ | post hunc
 versum legitur v. 41 in At D 36. εὐκτιμένη Hermann: τ' εὐκτιμένη codd.
 38. νήσων At D L Π p: νῆσος ET

Come ti canterò, poiché tu sei celebrato in tutti gl'inni?

- 20 Dovunque, o Febo, si offre materia al canto in tuo onore: <
e sulla terra nutrice di armenti, e nelle isole.
A te sono care tutte le cime, e le alte vette
dei monti sublimi, e i fiumi che si versano in mare,
e i promontori digradanti nelle acque, e i golfi marini.
- 25 Forse, come dapprima Leto ti diede alla luce, gioia per i mortali,
piegandosi presso il monte Cinto, nell'isola rocciosa,
Delo circondata dal mare? Da ogni parte i neri flutti
battevano la spiaggia, al soffio sonoro dei venti.
Di là muovendo, tu regni su tutti i mortali.
- 30 Fra quante genti ospita Creta, e la terra di Atene,
e l'isola di Egina, e l'Eubea gloriosa per le navi,
ed Ege, e Iresie, e la marina Pepareto,
e il tracio Athos, e le vette del Pelio,
e Samotraccia, e l'ombroso massiccio dell'Ida,
- 35 Sciro e Focea, e l'arduo monte di Autocane,
e la ospitale Imbro, e Lemno feconda,
e la sacra Lesbo, dimora dell'Eolide Màcare,
e Chio, la più fiorente tra le isole che giacciono sul mare,
e l'impervio Mimante, e le alte vette di Corico,
- 40 e Claro luminosa, e l'arduo monte di Aisagea,
e Samo ricca di acque, e le vette eccelse di Micale,

Μίλητος τε Κόως τε, πόλις Μερόπων ἀνθρώπων,
 καὶ Κνίδος αἰπεινὴ καὶ Κάρπαθος ἡνεμέσσσα
 Νάξος τ' ἡδὲ Πάρος Ῥήνειά τε πετρήεσσα,
 45 τόσσον ἔπ' ὠδίνουσα Ἐκηβόλον ἵκετο Λητώ,
 εἴ τίς οἱ γαιέων υἱεῖ θέλοι οἰκία θέσθαι.
 αἰ δὲ μάλ' ἐτρώμεον καὶ ἐδείδισαν, οὐδέ τις ἔτλη
 Φοῖβον δέξασθαι καὶ πιωτέρη περ ἑοῦσα
 πρὶν γ' ὅτε δὴ ῥ' ἐπὶ Δήλου ἐβήσето πότνια Λητώ,
 50 καὶ μιν ἀνειρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·

Δῆλ' ἦ ἄρ κ' ἐθέλοις ἔδος ἔμμεναι υἱὸς ἐμοῖο
 Φοίβου Ἀπόλλωνος, θέσθαι τ' ἐνὶ πύονα νηόν;
 ἄλλος δ' οὐ τίς σεῖο ποθ' ἄψεται, οὐδέ σε τίσει,
 οὐδ' εὖβων σ' ἔσσεσθαι ὀτομαι οὐδ' εὖμηλον,
 55 οὐδὲ τρύγην οἴσεις, οὔτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις·
 αἰ δέ κ' Ἀπόλλωνος ἐκαέργου νηὸν ἔχθησθαι,
 ἀνθρωποὶ τοι πάντες ἀγινήσουσ' ἐκατόμβας
 ἐνθάδ' ἀγειρόμενοι, κνίσῃ δέ τοι ἄσπετος αἰεὶ
 δημοῦ ἀνατίζει, βοσκήσεις θ' οἷ κέ σ' ἔχωσιν

42. πόλις Θ: πόλεις ρ 44. Ῥήνειά τε Gemoll (cfr. Lobeck *Paralipomena*, p. 302; Dittenberger «Hermes» 1906, p. 172): ῥήναια τε codd. Ῥηναῖα τε Ernesti | distinctione finali ablata comma apposuit Allen¹ (cfr. 29) 45. ἔπ' ὠδίνουσα Barnes: ἐπωδίνουσα codd. 46. εἴ τίς οἱ γαιέων HJ T²⁰ (Stephanus): εἴ τίς σοι γαιέων Θ εἴ τις γαιάων ρ | θέλοι Matthiae: θέλει codd. 49. ἐβήσето E T Π ρ recepit Hermann: ἐβήσατο At D ἐβήσσατο L 51. ἦ ἄρ Matthiae codd. Od. XVIII 357: εἰ γάρ codd. | κ' ἐθέλοις H (Stephanus): κε θέλοις J κ' ἐθέλεις At D K Γ κε θέλεις ET ρ κε θέλης Π κέλης L | ἐμοῖο At L²⁰ Π AQ P²⁰ (Stephanus): ἐμεῖο D ET L²⁰ B Γ P²⁰ V 52. ita interpunxit Peppmüller «Philologus» 1884, p. 198 53. τίσει Ernesti coll. v. 88: λίσει codd. λήσει Agar «Class. Rev.» 1896, p. 388, coll. II. XXIII 326, Od. XI 126 νήσει Verdenius «Mnemosyne» 1953, p. 109 54. οὐδ' codd. tuctur Franke, Verdenius loc. cit.: οὔτ' Hermann, edd. plerique (cfr. II 22) | σ' ἔσσεσθαι Wilamowitz *Ilias*, p. 441: σε ἔσσεσθαι codd. tuctur Humbert σε γ' ἔσσεσθαι Hermann, edd. plerique 55. τρύγην οἴσεις H J (Stephanus): τρύγην οἴσεις At D K ρ Chalcondyles τρύγην οἴσεις x (πολλὸν post οἴσεις E: πολλὴν L²⁰ πολλὴν T²⁰ Π²⁰) τρύγην πολλὴν Gemoll 57. ἀγινήσουσ' J (Barnes): ἀγινήσουσιν cet. ἀγίνουσιν Chalcondyles ἀγινούσιν Stephanus 58. κνίσῃ Gemoll: κνίσση codd. 59. δημοῦ Baumeister: δηρὸν codd. (μ E²⁰) | ἀνατίζει Schneidewin: ἀναξ εἰ codd.) | βοσκήσεις θ' οἷ κέ σ' ἔχωσιν Stoll «Neue Jahrb.» 1859, p. 319: βόσκους θεοὶ κέ σ' ἔχωσιν At D Π Chalcondyles βόσκους περίτας (ss. θ) σ' ἔχωσιν spatio interiecto E T εἰ βόσκοιοθε οἷ κέ σ' ἔχωσιν E²⁰ βόσκους σ' ἔχωσιν spatio interiecto L βόσκους spatio relicto ρ βόσκεις (ss. οἱ) spatio relicto Γ (θύτας οἷ κέ σ' ἔχωσιν in lac. Γ²⁰)

e Mileto, e Coò, città dei Meropi,
e l'eccelsa Cnido, e Carpato battuta dai venti,
e Nasso e Paro e la rocciosa Renea:
45 per tanto spazio si aggirò Leto, già dolorante per il parto
dell'arciere,
chiedendo se una di queste terre volesse offrire una dimora
a suo figlio.

Ma esse tremavano e temevano molto, né alcuna osava
per quanto fosse prospera, ospitare Febo,
finché la veneranda Leto giunse a Delo
50 e, interrogandola, le rivolse parole alate:
« Delo, vorresti forse essere la dimora di mio figlio,
Febo Apollo, e accogliere in te un pingue tempio?
Nessun altro mai si occuperà di te, né ti onorerà;
e io credo che tu non sarai davvero ricca di armenti, né di
greggi,

55 né porterai raccolti, né produrrai molti alberi.
Ma se tu ospiti un tempio di Apollo arciere,
tutti gli uomini ti porteranno ecatombi
qui riunendosi; e da te sempre un infinito aroma
di grasso si leverà, e tu potrai nutrire il tuo popolo

- 60 χειρὸς ἀπ' ἄλλοτρίης, ἐπεὶ οὐ τοι πῖαρ ὑπ' οὐδας.
 ὧς φάτο· χαῖρε δὲ Δῆλος, ἀμειβομένη δὲ προσηύδα·
 Λητοῖ, κυδίστη θύγατερ μεγάλου Κοίοιο,
 ἀσπασίη κεν ἐγὼ γε γονὴν ἐκάτοιο ἀνακτος
 δεξαίμην· αἰνῶς γὰρ ἐτήτυμόν εἰμι δυσσηχῆς
 65 ἀνδράσιν, ὧδε δὲ κεν περιτιμήεσσα γενοίμην.
 ἀλλὰ τόδε τρομέω, Λητοῖ, ἔπος, οὐδέ σε κεύσω·
 λίην γάρ τινά φασιν ἀτάσθαλον Ἀπόλλωνα
 ἔσσεσθαι, μέγα δὲ πρυτανευσέμεν ἀθανάτοισι
 καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν.
 70 τῷ ῥ' αἰνῶς δειδοίκα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν
 μὴ ὅπότ' ἂν τὸ πρῶτον ἴδῃ φάος ἡελίοιο,
 νῆσον ἀτιμήσας, ἐπεὶ ἦ κραναήπεδός εἰμι,
 ποσὶ καταστρέψας ὥσει ἄλός ἐν πελάγεσσιν.
 ἔνθ' ἐμὲ μὲν μέγα κῦμα κατὰ κρατὸς ἄλις αἰεὶ
 75 κλύσσει, ὁ δ' ἄλλην γαῖαν ἀφίξεται ἢ κεν ἄδῃ οἱ
 τεύξασθαι νηὸν τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα·
 πουλύποδες δ' ἐν ἐμοὶ θαλάμας φῶκαί τε μέλαιναί
 οἰκία ποιήσονται ἀκηδέα χήτει λαῶν·
 ἀλλ' εἴ μοι τλαίης γε, θεᾶ, μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι,
 80 ἐνθάδε μιν πρῶτον τεύξειν περικαλλέα νηὸν
 ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον· αὐτὰρ ἔπειτα

* * *

πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, ἐπεὶ ἦ πολυώνυμος ἔσται.

62. μεγάλου Κοίοιο Barnes: μεγάλοιο Κρόνοιο codd. 63. κεν codd. recepit Wolf²:
 μὲν Chalcondyles 65. γενοίμην p (Stephanus): γ' ἐροίμην Θ 71. ἴδῃ D²
 p (Stephanus): ἴδῃς Θ 72. ἀτιμήσας p recepit Matthiae: ἀτιμήσω Θ (ss. η At
 D) ἀτιμῆση Chalcondyles | ἐπεὶ ἦ Allen¹: ἐπειτὴ codd. 73. ὥσει Θ Chalcon-
 dyles, tuetur Marx « Rhein. Mus. » 1907, p. 620: ὦση p (Stephanus, edd.) 74.
 ἄλις codd.: ἄλὸς Regenbogen « Eranos » 1956, p. 74 75. ἄδῃ οἱ Hermann:
 ἀδῇ οἱ At D Chalcondyles ἀδῇ οἱ ET ἀδῇ οἱ L ἀδῇ οἱ Π ἀδοίῃ p ἀίδῃς M ἀδῇ
 οἱ Stephanus 78. ἀκηδέα χήτει λαῶν M At D L Π: ἀκηδέα ἄχῃ τευλάων ET
 ἔκαστά τε φύλα νεπούδων p 81. post hunc versum lacunam statuit Hermann
 quam expleverunt τευξάσθω νηούς τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα Allen¹: ἄλλῃ τευξάσθω
 νηούς, καὶ οἱ κλέος εἴη Latacz « Rhein. Mus. » 1968, p. 375 82. ἐπεὶ ἦ Allen¹:
 ἐπειτὴ J (Chalcondyles) ἐπειτὴ p ἐπὶτὴ Θ ἐπιτὴ M | ἔσται M, recepit Franke: ἔστιν Ψ
 (ἔσται J²)

60 per mano di stranieri: perché non hai ricchezza nel tuo suolo ».

Così parlava; e Delo ne fu rallegrata, e rispondendo diceva:

« Leto, augusta figlia del possente Ceo,
di gran cuore, in verità, la nascita del dio arciere
accoglierei: infatti, io sono davvero eccessivamente oscura

65 fra gli uomini; così invece diventerei famosa.

Ma, non te lo nasconderò, Leto, io sono preoccupata per
questa voce: <

dicono infatti che Apollo sarà un dio oltre misura violento
e avrà un grande potere fra gl'immortali,
e fra gli uomini mortali, sulla terra feconda.

70 Perciò temo assai, nella mente e nel cuore,
che, quando egli vedrà per la prima volta la luce del sole,
dispregiando l'isola – poiché io sono invero una terra
rocciosa –,

calcandomi coi piedi mi sprofondi nelle acque del mare.

Allora gli alti flutti senza numero, sul mio capo, per sempre
75 mi sommergeranno, ed egli se ne andrà in un altro paese che
a lui piaccia,

per fare sorgere un tempio e un bosco sacro folto di alberi;
e i polipi su di me i loro covi, e le nere foche
le loro dimore faranno, al sicuro, perché io sarò deserta.

Ma se tu volessi, o dea, farmi un solenne giuramento

80 che qui, prima che altrove, egli edificherà uno splendido tempio
destinato a essere oracolo per gli uomini; e dopo...

fra tutti gli uomini, poiché certo egli sarà celebrato con molti
nomi ».

- ὥς ἄρ' ἔφη· Λητὼ δὲ θεῶν μέγαν ὄρκον ὁμοσεν·
 ἴστω νῦν τάδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν
 85 καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
 ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν·
 ἥ μὴν Φοίβου τῇδε θυώδης ἔσσεται αἰὲν
 βωμὸς καὶ τέμενος, τίσει δέ σέ γ' ἔξοχα πάντων.
 αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὁμοσέν τε τελευτήσέν τε τὸν ὄρκον,
 90 Δῆλος μὲν μάλα χαῖρε γόνῳ ἐκάτοιο ἄνακτος,
 Λητὼ δ' ἐννῆμάρ τε καὶ ἐννέα νύκτας ἀέπτοις
 ὠδίνεσσι πέπαρτο. θεαὶ δ' ἔσαν ἐνδοθι πᾶσαι
 ὅσαι ἄρισταί ἔσαν, Διώνη τε Πείη τε
 Ἰχναίη τε Θέμις καὶ ἀγαστονος Ἀμφιτρίτη,
 95 ἄλλαι τ' ἀθάναται, νόσφιν λευκωλένου Ἥρης·
 [ἦστο γὰρ ἐν μεγάροισι Διὸς νεφεληγερέταο.]
 μούνη δ' οὐκ ἐπέπυστο μογροστόκος Εἰλείθυια·
 ἦστο γὰρ ἄκρω Ὀλύμπῳ ὑπὸ χρυσείοισι νέφεσσι
 Ἥρης φραδμοσύνης λευκωλένου, ἥ μιν ἔρυκε
 100 ζηλοσύνη ὅτ' ἄρ' υἷὸν ἀμύμονά τε κρατερόν τε
 Λητὼ τέξεσθαι καλλιπλόκαμος τότε ἔμελλεν.
 αἶ δ' Ἴριν προὔπεμψαν εὐκτιμένης ἀπὸ νήσου
 ἀξέμεν Εἰλείθυιαν, ὑποσχόμεναι μέγαν ὄρμον
 χρυσείοισι λίνοισιν ἐερμένον ἐννεάπηχυν·
 105 νόσφιν δ' ἥνωγον καλέειν λευκωλένου Ἥρης
 μὴ μιν ἔπειτ' ἐπέεσσιν ἀποστρέψειεν ἰοῦσαν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσε ποδῆνεμος ὠκέα Ἴρις
 βῆ ῥα θέειν, ταχέως δὲ διήνυσε πᾶν τὸ μεσηγύ.

83. ὁμοσεν M A Q (Stephanus): ὁμοσεν B Γ P V ὁμοσεν x δμωσεν At D δμωσεν Chalcondyles 87. αἰὲν codd., restituit Fordeier: αἰεὶ Barnes, edd. 90. γόνῳ codd.: γονῇ Franke coll. v. 63 91. ἀέπτοις Wackernagel « S I F C » 1927, p. 27: ἀέλπτοις codd., edd. 93. ἔσαν codd.: ἔασι Wolf¹ | Πείη Chalcondyles: ῥέη codd. 96. om E T M, seclutit Ruhnkenius | μεγάροισι Chalcondyles: μεγάροις codd. 99. φραδμοσύνης M, recepit Baumeister: φραδμοσύνη Ψ 102. Ἴριν Stephanus: Ἴριν codd. 104. ἐερμένον Barnes: ἐεργμένον codd. 107. Ἴρις M (Lovaniensis): ἱρις Ψ

Così dunque disse; e Leto pronunciò il solenne giuramento
degli dei: <

« Sia ora testimone di queste parole la terra, e l'ampio cielo
sopra di noi,

8, e l'acqua che si versa negli abissi, l'acqua di Stige – che è
il più possente <

e il più tremendo vindice per gli dei beati –:

in verità, qui esisterà sempre l'odoroso altare di Febo,

e il suo santuario; ed egli ti onorerà più di ogni altra terra ».

E quando ella ebbe giurato, e pronunciato per intero la
formula,

90 Delo gioiva profondamente per la nascita del dio arciere:

ma Leto per nove giorni e nove notti da indicibili <

dolori era trafitta. Le stavano vicine le dee,

tutte le più grandi: Dione e Rea,

e Temi di Icne, e Anfitrite dalla voce sonora,

95 e le altre immortali, ma non Era dalle bianche braccia:

[ella infatti sedeva nelle sale di Zeus adunatore di nubi].

Soltanto Ilitia, che procura il travaglio del parto, nulla sapeva;

sedeva infatti sulla cima dell'Olimpo, fra nubi d'oro,

secondo i disegni di Era dalle bianche braccia, che la teneva
in disparte

100 per invidia: poiché Leto dalle belle trecce

stava allora per generare un figlio nobile e forte.

Ma le dee, dall'isola ospitale, mandarono Iride, <

perché conducesse Ilitia, e a questa promettevano una grande
ghirlanda

di nove cubiti, intrecciata con fili d'oro;

105 e ordinavano di chiamarla eludendo Era dalle bianche braccia

perché questa, con le sue parole, non la distogliesse poi dal
venire.

E quando ebbe udito queste cose, la veloce Iride dal piede
di vento

si avviò di corsa, e rapidamente compì tutto il cammino.

- αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ἴκανε θεῶν ἔδος αἰπὺν Ὀλυμπον
 110 αὐτίκ' ἄρ' Εἰλείθυιαν ἀπὲκ μεγάροιο θύραζε
 ἐκπροκαλεσσαμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα,
 πάντα μάλ' ὥς ἐπέτελλον Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι.
 τῇ δ' ἄρα θυμὸν ἔπειθεν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι,
 βᾶν δὲ ποσὶ τρήρῳσι πελειάσιν ἴθμαθ' ὁμοῖαι.
 115 εὖτ' ἐπὶ Δήλου ἔβαινε μογοστόκος Εἰλείθυια,
 τὴν τότε δὴ τόκος εἴλε, μενοίνησεν δὲ τεκέσθαι.
 ἄμφι δὲ φοίνικι βάλε πῆχες, γούνα δ' ἔρεισε
 λειμῶνι μαλακῷ, μείδῃσε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν·
 ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φώωσδε, θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἅπασαι.
 120 ἔνθα σέ, ῥ' ἦε Φοῖβε, θεαὶ λόον ὕδατι καλῷ
 ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, σπάρξαν δ' ἐν φάρει λευκῷ,
 λεπτῷ, νηγατέῳ· περὶ δὲ χρύσειον στρόφον ἦκαν.
 οὐδ' ἄρ' Ἀπόλλωνα χρυσάορα θήσατο μήτηρ,
 ἀλλὰ Θέμις νέκταρ τε καὶ ἄμβροσίνην ἐρατεινὴν
 125 ἀθανάτησιν χερσὶν ἐπήρξατο· χαῖρε δὲ Λητώ
 οὔνεκα τοξοφόρον καὶ καρτερόν υἱὸν ἔτικτεν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ, Φοῖβε, κατέβρωσ ἄμβροτον εἶδαρ,
 οὐ σέ γ' ἔπειτ' ἴσχον χρύσειοι στρόφοι ἀσπαίροντα,
 οὐδ' ἔτι δέσματ' ἔρυκε, λύνοντο δὲ πείρατα πάντα.
 130 αὐτίκα δ' ἀθανάτησι μετηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων·
 εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
 χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλὴν.
 ὥς εἰπὼν ἐβίβασκεν ἐπὶ χθονὸς εὐρυοδείης
 Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἐκατηβόλος· αἱ δ' ἄρα πᾶσαι

110. ἀπὲκ (aut ἄπ' ἐκ) Ψ: ἀπὸ M, recepit Allen¹ 114. ἴθμαθ' M Γ^{2c} (Stephanus): ἰσμάθ' x Chalcondyles ἰσμάθ' p ἴδμαθ' At D Π²
 120. λόον Stephanus: λοῦον codd. 122. στρόφον Stephanus: στροφὸν codd. 125. ἐπήρξατο Ψ: ἐπώρξατο M 128. στρόφοι Stephanus: στροφολ codd. 129. οὐδ' ἔτι p (Barnes), Matthiae: οὐδέ τι MΘΓ Chalcondyles, Hermann | δέσματ' Barnes: δεσμά τ' MΘ δεσμά σ' p recepit Matthiae 130. ἀθανάτησι M p x, recepit Matthiae: ἀθανάτοις At D Γ 132. δ' Wolf¹: τ' codd. 133. ἐπὶ Matthiae: ἀπὸ codd.

E quando giunse alla dimora degli dei, l'Olimpo sublime,
110 subito chiamando fuori Ilitia, dalla sala interna
alla soglia, le rivolse parole alate,
proprio come le avevano ordinato le dee che abitano la sede
dell'Olimpo.

E subito Iride le convinceva il cuore nel petto,
e si avviavano, simili nel movimento a trepide colombe.

115 Quando Ilitia, che procura il travaglio del parto, giunse a
Delo,
allora subito le doglie presero Leto, e sentì l'impulso di
partorire.

Cinse con le braccia la palma, e puntò le ginocchia <
sul soffice prato; sorrise sotto di lei la terra,
e il dio balzò fuori alla luce: le dee, tutte insieme, levarono
un grido.

120 Allora, o Febo luminoso, le dee ti lavavano in acqua limpida,
con mani sacre e pure; ti fasciavano con un candido drappo, <
sottile, intatto; intorno avvolgevano un aureo nastro.

La madre non diede il suo latte ad Apollo dalla spada d'oro:
Temide invece il nettare e l'amabile ambrosia

125 con le mani immortali gli versava; e Leto era piena di gioia
poiché aveva generato un figlio possente, armato di arco.

Ma quando tu, Febo, fosti sazio del nutrimento immortale,
certo non più ti trattenevano i nastri d'oro, mentre tu ti agitavi,
né le fasce ti erano d'impedimento: anzi, si sciolsero tutti i
legami.

130 E subito Febo Apollo disse alle dee immortali:

« Siano miei privilegi la cetra e l'arco ricurvo;
inoltre, io rivelerò agli uomini l'immutabile volere di Zeus ».

Così dicendo, muoveva sulla terra dalle ampie strade
Febo dalla chioma intonsa, il dio che colpisce lontano; tutte

- 135 θάμβεον ἀθάναται, χρυσῶ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα
 βεβρίθει, καθορῶσα Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην,
 γηθούσῃ ὅτι μιν θεὸς εἴλετο οἰκία θέσθαι
 138 νήσων ἡπείρου τε, φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον.
 140 αὐτὸς δ' ἀργυρότοξε, ἀναξ ἑκατηβόλ' Ἀπολλων,
 ἄλλοτε μὲν τ' ἐπὶ Κύνθου ἐβήσαιο παιπαλόεντος,
 ἄλλοτε δ' αὖ νήσους τε καὶ ἀνέρας ἡλάσκαζες.
 πολλοὶ τοι νηοὶ τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα,
 πᾶσαι δὲ σκοπιαί τε φίλαι καὶ πρόωνες ἄκροι
 145 ὑψηλῶν ὁρέων, ποταμοὶ θ' ἄλαδε προρέοντες·
 ἀλλὰ σὺ Δῆλῳ Φοῖβε μάλιστ' ἐπιτέρπεται ἥτορ,
 ἔνθα τοι ἐλκεχίτωνες Ἰάονες ἡγερέθονται
 αὐτοῖς σὺν παίδεσσι καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισιν.
 οἱ δέ σε πυγμαχίῃ τε καὶ ὀρχηθμῶ καὶ ἀοιδῇ
 150 μνησάμενοι τέρπουσιν ὅταν στήσωνται ἀγῶνα.
 φαίῃ κ' ἀθανάτους καὶ ἀγῆρως ἔμμεναι αἰεὶ

- 135 θάμβεον ἀθάναται, χρυσῶ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα
 139 ἦνθσ' ὥς ὅτε τε ῥίον οὖρεος ἀνθεσιν ὕλην

- 146· ἄλλοτε Δῆλῳ, Φοῖβε, μάλιστά γε θυμὸν ἐτέρφθης
 ἔνθα τοι ἐλκεχίτωνες Ἰάονες ἡγερέθονται
 σὺν σφοῖσιν τεκέεσσι γυναιξί τε σὴν ἐς ἀγυιάν·
 ἔνθα σε πυγμαχίῃ τε καὶ ὀρχηστυῖ καὶ ἀοιδῇ
 150· μνησάμενοι τέρπουσιν ὅταν καθέσωσιν ἀγῶνα.

136-8 omittunt codd. plerique: habent in marg. E T L, in textu Π, nota in omnibus
 apposita instar antisigmarum: edidit Chalcondyles qui praeterea, ut Breuning patefecit,
 eos adiecit in marg. cod. D 139. ὅτε τε ῥίον M p, recepit Hermann: ὅτε τε
 ῥίον x ὅτε ῥίον At D ὅτε ῥίον Chalcondyles ὅτε τι ῥίον Barnes 140. ita
 interponxit Matthiae, cfr. Peppmüller «Philologus» 1884, p. 199 142. αὖ
 codd.: ἀν (scil. ἀνά) D'Orville, Ilgen | νήσους codd.: νηοὺς Baumeister 146a-
 50a. laudat Thuc. III 104 146. ἐπιτέρπεται Ψ: ἐπιτέρπεο M 146a. ἄλλοτε
 Camerarius: ἀλλ' ὅτε codd. | μάλιστά γε codd.: μάλιστ' ἐπὶ Cobet 148. αὐ-
 τοῖς σὺν codd.: αὐτοῖσιν Hermann αὐτοὶ σὺν Gemoll 151. ἀθανάτους Ψ:
 ἀθάνατος M (Martin, p. 184, tacite) | αἰεὶ M p x^m, praetulit Ruhnkensius: ἀνήρ Θ

- 135 le dee immortali restavano attonite, e subito l'intera Delo
 si copriva d'oro contemplando il figlio di Zeus e di Leto,
 per la gioia: poiché il dio l'aveva scelta per farne la sua dimora
 138 fra le isole e il continente, e l'aveva preferita nel suo cuore.
 140 E tu, o signore dall'arco d'argento, che colpisci lontano,
 ora ti recavi sull'impervio Cinto
 ora vagavi per le isole e tra gli uomini;
 molti templi ti appartengono, e boschi sacri folti di alberi,
 e ti sono care tutte le cime, le alte vette
 145 dei monti sublimi, e i fiumi che si versano in mare:
 ma tu, o Febo, più che di ogni altro luogo, ti compiacci nel
 tuo cuore di Delo,
 dove per te si adunano gli Ioni dalle lunghe tuniche
 coi loro figli e con le nobili spose;
 essi, col pugilato, la danza ed il canto,
 150 ti allietano, ricordandosi di te, quando bandiscono l'agone.
 Chi fosse presente quando gli Ioni sono riuniti

-
- 135 le dee immortali restavano attonite, e subito l'intera Delo
 139 fioriva d'oro, come la vetta di un monte per i germogli del bosco
-

- 146a ora tu, o Febo, più che in ogni altro luogo, ti compiacci nel
 tuo cuore a Delo,
 dove per te si adunano gli Ioni dalle lunghe tuniche
 coi loro figli e le spose, sulla strada a te sacra;
 e là col pugilato, la danza ed il canto,
 150a ti allietano, ricordandosi di te, quando organizzano l'agone.
-

- δς τότε' ἐπαντιάσει' δτ' Ἰάονες ἄθροοι εἶεν·
 πάντων γάρ κεν ἴδοιτο χάριν, τέρψαιτο δὲ θυμὸν
 ἄνδρας τ' εἰσορόων καλλιζώνους τε γυναῖκας
 155 νῆας τ' ὠκείας ἥδ' αὐτῶν κτήματα πολλὰ.
 πρὸς δὲ τόδε μέγα θαῦμα, δοῦ κλέος οὐποτ' ὀλεῖται,
 κοῦραι Δηλιάδες Ἑκατηβελέταο θεράπναι·
 αἶ τ' ἐπεὶ ἄρ πρῶτον μὲν Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν,
 αὐτίς δ' αὖ Λητώ τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
 160 μνησάμεναι ἀνδρῶν τε παλαιῶν ἥδὲ γυναικῶν
 ὕμνον ἀείδουσιν, θέλγουσι δὲ φῦλ' ἀνθρώπων.
 πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιαστὺν
 μιμεῖσθαι ἴσασιν· φαίη δὲ κεν αὐτὸς ἕκαστος
 φθέγγεσθ'· οὕτω σφιν καλὴ συνάρηρεν αἰοιδή.
 165 ἀλλ' ἄγεθ' ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων' Ἀρτέμιδι ξύν,
 χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι· ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε
 μνήσασθ', ὅπποτε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 ἐνθάδ' ἀνείρηται ξεῖνος ταλαπείριος ἐλθὼν·
 ὦ κοῦραι, τίς δ' ὕμνιν ἀνὴρ ἥδιστος αἰοιδῶν
 170 ἐνθάδε πωλεῖται, καὶ τέφ' τέρπεσθε μάλιστα;
 ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθ' εὐφήμεως·
 τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνι παιπαλοέσση,
 τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν αἰοδαί.
 ἡμεῖς δ' ὑμέτερον κλέος οἴσομεν ὅσπον ἐπ' αἶλαν

152. δς τότε' ἐπαντιάσει' δτ' Ilgen: οἱ τότε' ἐπ' ἀντιάσει τ' M οἱ τότε' ἐπαντία
 σείο τ' Θ οἱ δὲ τότε' ἐπαντία σείο τ' ρ δς τότε' ἐπαντιάσει δτ' Martin, p. 184 (ἀπαν-
 τιάσει' Barnes) 156. δοῦ ET B C Γ (Barnes coll. II. II 325): θ' οὐ M δ οὐ
 (οὐ,οὐ) cet. 157. Δηλιάδες M (Chalcondyles): δηλιάδες δ' Ψ 159. αὐτίς MΘ:
 αὐθις ρ 162. βαμβαλιαστὺν ET, praetulit Wilamowitz *Ilias*, p. 450,4: κρεμ-
 βαλιαστὺν (-σὺν, -στήν) cet. βαμ corr. Γ² et totum verbum in marg. adscripsit
 βαμ ss. L Π 163. μιμεῖσθαι codd., tuetur Wilamowitz *Ilias*, p. 450, 3: μιμεῖσθ'
 Barnes, edd. 165-72. laudat Thuc. III 104 (169-72 Aristides XXXIV 35)
 165. ἀλλ' ἄγεθ' ἰλήκοι μὲν Thuc. praetulit Norrmann in Aristid.: ἀλλά γε Λητώ
 μὲν καὶ M ἀλλ' ἄγε δὲ Λητώ μὲν Ψ 168. ita codd.: ταλαπείριος ἄλλος
 ἐπελθὼν Thuc. 171. ὑποκρίνασθ' Ruhnkenius: ὑποκρίνασθε Ψ ὑποκρίνεσθ'
 M ὑποκρίνασθαι Thuc. | εὐφήμεως Thuc. codd. H¹⁰ F²⁰ J²⁰, praetulit Ruhnke-
 nius: ἀφήμω Thuc. vulgo ἀφ' ὕμνων ρ, Aristid. (sed * * φ * * ως scil. εὐφήμεως
 R¹: ἀφ' ἡμῶν R²) ἀφ' ὕμνων ET ἀφ' ἡμέων cet. ἀμφ' ἡμέων Marx « Rhein.
 Mus. » 1907, p. 620 172. ἐνι AQ Matthiae: ἐν E ἐνι cet. 173. ἀριστεύ-
 ουσιν codd.: ἀριστεύουσιν Barnes 174. ὑμέτερον M ρ (Ernesti): ἡμέτερον Θ

direbbe che sono immortali, e immuni da vecchiezza in eterno:
potrebbe osservare la grazia comune a tutti, e si allieterebbe
nell'animo

contemplando gli uomini, e le donne dalle belle cinture,
155 e le navi veloci, e le loro abbondanti ricchezze.

E v'è ancora una grande meraviglia, la cui gloria non perirà
mai:

le fanciulle di Delo, ancelle del dio che colpisce lontano.
Esse dopo aver celebrato, primo fra tutti, Apollo,
e poi Leto e Artemide saettatrice,

160 rammentando gli eroi e le donne dei tempi antichi
intonano un inno, e incantano le stirpi degli uomini.

Di tutti gli uomini le voci e gli accenti
sanno imitare: ognuno direbbe d'essere lui stesso a parlare,
tanto bene si adegua il loro canto armonioso.

165 Ordunque siate benigni, Apollo con Artemide,
e voi tutte siate felici, e di me anche in futuro
ricordatevi, quando uno degli uomini che vivono sulla terra,
uno straniero, che qui giunga dopo aver molto sofferto, vi
chieda:

« O fanciulle, chi è per voi il più dolce tra gli aedi
170 che qui sono soliti venire, e chi vi è più gradito? »
E voi tutte, concordi, rispondete con parole di lode:
« È un uomo cieco, e vive nella rocciosa Chio:
tutti i suoi canti saranno per sempre i più belli ».

Ed io porterò la vostra fama dovunque sulla terra

- 175 ἀνθρώπων στρεφόμεσθα πόλεις εὖ ναιεταώσας·
οἱ δ' ἐπὶ δὴ πείσονται, ἐπεὶ καὶ ἐτήτυμόν ἐστιν.
αὐτὰρ ἐγὼν οὐ λήξω ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα
ὕμνων ἀργυρότοξον ὃν ἡὔκομος τέκε Λητώ.

* * *

- ὦ ἄνα, καὶ Λυκίην καὶ Μηονίην ἐρατεινὴν
180 καὶ Μίλητον ἔχεις ἔναλον πόλιν ἱμερόεσσαν,
αὐτὸς δ' αὖ Δήλοιο περικλύστου μέγ' ἀνάσσεις.
εἷσι δὲ φορμίζων Λητοῦς ἐρικυδέος υἱὸς
φόρμιγγι γλαφυρῇ πρὸς Πυθῶ πετρήεσσαν,
ἄμβροτα εἶματ' ἔχων τεθυωμένα· τοῖο δὲ φόρμιγγ
185 χρυσεύου ὑπὸ πλήκτρου καναχὴν ἔχει ἱμερόεσσαν.
ἐνθεν δὲ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς ὥς τε νόημα
εἷσι Διὸς πρὸς δῶμα θεῶν μεθ' ὁμήγουριν ἄλλων·
αὐτίκα δ' ἀθανάτοισι μέλει κίθαρις καὶ αἰοιδή.
Μοῦσαι μὲν θ' ἅμα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὅππῃ καλῇ
190 ὕμνεῦσιν ῥα θεῶν δῶρ' ἄμβροτα ἢδ' ἀνθρώπων
τλημοσύνας, ὅς' ἔχοντες ὑπ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
ζώουσ' ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι, οὐδὲ δύνανται
εὐρέμεναι θανάτοιο τ' ἄκος καὶ γήραος ἄλκαρ·
αὐτὰρ εὐπλόκαμοι Χάριτες καὶ εὐφρονες Ὀραι
195 Ἀρμονίη θ' Ἥβη τε Διὸς θυγάτηρ τ' Ἀφροδίτη
ὀρχεῦντ' ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χειρας ἔχουσαι·
τῇσι μὲν οὗτ' αἰσχυρὴ μεταμέλπεται οὗτ' ἐλάχεια,
ἀλλὰ μάλα μεγάλη τε ἰδεῖν καὶ εἶδος ἀγηγῆ,
Ἄρτεμις ἰοχέαιρα ὁμότροφος Ἀπόλλωνι.
200 ἐν δ' αὖ τῇσιν Ἄρης καὶ εὐσχοπος Ἀργεϊφόντης
παίζουσ'· αὐτὰρ ὁ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐγκιθαρίζει

181. περικλύστου M (Barnes): περικλύστης Ψ (οἰο Γ^{ss}) 184. τεθυωμένα Bar-
nes coll. II. XIV 172: τεθυώδεα codd. εὐωδέα Pierson *Verisimilia*², p. 95 189.
om p 192. ἀφραδέες MΓsm (Barnes): ἀμφραδέες Ψ 197. οὐτ' ἐλάχεια p
(Barnes): οὐτε λάχεια Θ οὐτε λαχεῖα M 198. ἀγηγῆ Ψ: ἀγαυή M 200.
ἐν δ' αὖ τῇσιν Matthiae: ἐνθ' αὖ τῇσιν Ψ ἐν δ' αὐτῇσιν M

175 andrò vagando tra le città popolate degli uomini;
certo, essi mi crederanno, poiché questa è la verità.

Io poi non cesserò di cantare Apollo arciere
dall'arco d'argento, che Leto dalle belle chiome ha generato.

O Signore, tu sulla Licia e sull'amabile Meonia
180 regni, e su Mileto, meravigliosa città marina;
tu hai anche il potere supremo su Delo circondata dai flutti.

Muove il figlio della gloriosa Latona, suonando
la concava cetra, verso Pito rupestre;
indossa vesti immortali, odorose d'incenso; e la sua cetra,
185 sotto il plettro d'oro, dà un suono meraviglioso.

Di là verso l'Olimpo, dalla terra, come il pensiero
muove alla dimora di Zeus, al consesso degli altri dei;
e subito gl'immortali hanno a cuore la cetra e il canto.
Le Muse, tutte insieme rispondendo con la bella voce,
190 cantano gli eterni privilegi degli dei, e le sventure
degli uomini, che essi ricevono dagli dei immortali,
vivendo inconsapevoli ed inermi; e non possono
trovare rimedio contro la morte, e difesa contro la vecchiezza.

Intanto le Grazie dalle belle trecce, e le Ore serene,
195 e Armonia, ed Ebe, e la figlia di Zeus, Afrodite, <
danzano, tenendosi l'una all'altra per mano;
e fra loro canta, non certo indegna, né inferiore alle altre,
anzi maestosa a vedersi, e stupenda nella figura,
Artemide arciera, che fu nutrita con Apollo.

200 Fra loro Ares e l'uccisore di Argo, dall'acuto sguardo,
danzano, e Febo Apollo suona la cetra

- καλὰ καὶ ὕψι βιβάς, αἴγλη δέ μιν ἀμφὶ φαεινῇ,
μαρμαρυγαὶ τε ποδῶν καὶ εὐκλώστοιο χιτῶνος.
οἱ δ' ἐπιτέρπονται θυμὸν μέγαν εἰσορόωντες
205 Λητῷ τε χρυσοπλόκαμος καὶ μητίετα Ζεὺς
υἷα φίλον παίζοντα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.
πῶς τ' ἄρ σ' ὕμνήσω πάντως εὖμνον ἐόντα;
ἥέ σ' ἐνὶ μνηστῆσιν αἰίδω καὶ φιλότῃτι,
ὅππως μνωόμενος ἔκιεσ 'Αζαντίδα κούρην,
210 'Ισχυ' ἄμ' ἀντιθέω 'Ελατιονίδῃ εὐίππῳ;
ἦ ἅμα Φόρβαντι, Τριοπέω γένος, ἦ ἄμ' 'Ερεχθεῖ,
ἦ ἅμα Λευκίππῳ καὶ Λευκίπποιο δάμαρτι

* * *

- πεζός, ὁ δ' ἔπποισιν· οὐ μὴν Τρίοπός γ' ἐνέλειπεν.
ἦ ὡς τὸ πρῶτον χρηστήριον ἀνθρώποισι
215 ζητεῦον κατὰ γαῖαν ἔβης, ἑκατηβόλ' "Απολλων;
Πιερίην μὲν πρῶτον ἀπ' Οὐλύμποιο κατῆλθες·
Λέκτον τ' ἡμαθόεντα παρέστιχες ἡδ' Αἰνιῆνας
καὶ διὰ Περραιβοὺς· τάχα δ' εἰς 'Ιαωλκὸν ἔκανεσ,
Κηναίου τ' ἐπέβης ναυσικλειετῆς Εὐβοίης·
220 στῆς δ' ἐπὶ Ληλάντῳ πεδίῳ, τό τοι οὐχ ἄδε θυμῷ
τεύξασθαι νηὸν τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα.
ἐνθεν δ' Εὐριπον διαβάς, ἑκατηβόλ' "Απολλων,

202. ἀμφὶ φαεινῇ recepi ex ἀμφὶ φαίνει x ss. vel adscr. ἡ scil. φαεινῇ: ἀμφιφαίνει M At D p (ἀμφιφαίνει V: ἀμφὶ φαίνει Q: ἡ P^{ss}: γρ. φαεινῇ Γ^{1m}) Chalcondyles ἀμφὶ φαίνει Barnes 208. μνηστῆσιν codd. praeter E, restituit Bothe: μνηστῆσιν E (Giphanius) 209. ὅππως Wolf²: ὅππος' Ψ ὥς ποτε Martin ὀππότην M ὀππότη' Hermann | μνωόμενος Martin, p. 213: ἀνωόμενος Ψ ἰέμενος M ἀγαλιόμενος Hermann | 'Αζαντίδα Ψ: 'Αζανίδα Martin ἀτλαντίδα M 210. 'Ελατιονίδῃ B E T (Chalcondyles): ἐλατινιονίδῃ Ψ plerique ἐλατινιονίδῃ M 211. om. At p | Τριοπέω Allen Sikes: τριοπέω D x τριοπέω L^m Π^m τριοπέω M Τριοπέω Ilgen | ἄμ' 'Ερεχθεῖ M (Barnes): ἄμ' ἐρευθεῖ Ψ ἀμαρύνθω L^m Π^m, praetulit Schneidewin 213. ἐνέλειπεν A Q (Stephanus): ἐνέλιπεν Ψ ἐλέλιπεν M 214. ἡ codd.: ἡ Forderer | ὥς M At D Π p: καὶ E T L 216. Πιερίην Ruhnkenius: πιερίης Θ πιερίη Ρ πιερίην M 217. ἡμαθόεντα codd.: 'Ημαθίην 1e Matthiae | ἡδ' Αἰνιῆνας Fick « Bezz. Beitr. » 1890, p. 27: ἡδ' ἀγνιῆνας M ἡδ' 'Ενιῆνας Matthiae ἡ μαγνηίδας At D L Π p ἡ μαγνηίδας E T L^m Π^m ἡ Μαγνητάς Barnes 218. 'Ιαωλκὸν Barnes: ἰωλκὸν Ψ ἰολκὸν M 220. οὐχ ἄδε Chalcondyles: οὐχ ἄδε Π οὐχάδε cet.

procedendo agilmente, a grandi passi: intorno a lui è una luce
fulgente,

balenano lampi dai calzari, e dalla tunica ben tessuta.

Si rallegrano nel nobile cuore

205 Leto dalle trecce d'oro, e il saggio Zeus,
vedendo il figlio danzare fra gli dei immortali.

Come ti canterò, poiché tu sei celebrato in tutti gl'inni?

Forse devo cantarti fra le tue compagne, nei tuoi amori,
come venisti alla fanciulla arcadica, corteggiandola: <

210 insieme con Ischys figlio di Elato, simile a un dio, ricco di
cavalli?

o insieme con Forbante figlio di Triope, o con Eretteo?

o con Leucippo, e con la sposa di Leucippo...

tu a piedi, egli sul carro? certo, egli non era inferiore a Triope. <

Oppure canterò come, per la prima volta, cercando un
oracolo per gli uomini,

215 discendesti sulla terra, o Apollo che colpisci lontano?

Dapprima, lasciando l'Olimpo, venisti alla Pieria; <

passasti oltre la sabbiosa Lecto, e gli Eniani,

e attraverso i Perrebi; ben presto giungesti a Iolco,

e ponesti piede sul Ceneo, nell'Eubea famosa per le navi;

220 ti fermasti nella pianura di Lelanto, ma questa non piacque
al tuo cuore

per fare sorgere un tempio e un bosco sacro folto di alberi.

Di là, varcando l'Euripo, o Apollo che colpisci lontano, <

- βῆς ἀν' ὄρος ζάθειον χλωρόν· τάχα δ' ἴξες ἀπ' αὐτοῦ
 ἐς Μυκαλησὸν ἰὼν καὶ Τευμησὸν λεχεποίην.
- 225 Θήβης δ' εἰσαφίκανες ἔδος κατακειμένον ὕλη·
 οὐ γάρ πώ τις ἔναιε βροτῶν ἱερῇ ἐνὶ Θήβῃ,
 οὐδ' ἄρα πω τότε γ' ἦσαν ἀταρπιτοὶ οὐδὲ κέλευθοι
 Θήβης ἄμ πεδίον πυρηφόρον, ἀλλ' ἔχεν ὕλη.
- ἐνθεν δὲ προτέρω ἔκies, ἑκατηβόλ' Ἄπολλον,
- 230 Ὀρχηστὸν δ' ἴξες Ποσιδῆϊον ἀγλαὸν ἄλσος·
 ἐνθα νεοδμῆς πῶλος ἀναπνέει ἀχθόμενός περ
 ἔλκων ἄρματα καλά, χαμαὶ δ' ἐλατῆρ ἀγαθός περ
 ἐκ δίφροιο θορῶν ὁδὸν ἔρχεται· οἱ δὲ τέως μὲν
 κείν' ὄχεα κροτέουσιν ἀνακτορίην ἀφιέντες.
- 235 εἰ δέ κεν ἄρματ' ἀγῆσιν ἐν ἄλσει δενδρῆντι,
 ἵππους μὲν κομέουσι, τὰ δὲ κλίναντες ἐῷσιν·
 ὥς γὰρ τὰ πρῶτισθ' ὅσῃ γένεθ'· οἱ δὲ ἀνακτι
 εὔχονται, δίφρον δὲ θεοῦ τότε μοῖρα φυλάσσει.
- ἐνθεν δὲ προτέρω ἔκies, ἑκατηβόλ' Ἄπολλον·
- 240 Κηφισὸν δ' ἄρ' ἔπειτα κιχήσαο καλλιρέεθρον,
 ὅς τε Λιλαίηθεν προχέει καλλίρροον ὕδωρ·
 τὸν διαβάς Ἐκάεργε καὶ Ὠκαλέην πολὺπυργον
 ἐνθεν ἄρ' εἰς Ἀλῖαρτον ἀφίκεο ποιήεντα.
- βῆς δ' ἐπὶ Τελφούσης· τόθι τοι ἄδε χῶρος ἀπήμων
- 245 τεύξασθαι νηὸν τε καὶ ἄλσεα δενδρῆεντα.
 στῆς δὲ μάλ' ἄγχ' αὐτῆς καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπες·
 Τελφοῦς' ἐνθάδε δὴ φρονέω περικαλλέα νηὸν
 ἀνθρώπων τεῦξαι χρηστήριον, οἳ τέ μοι αἰεὶ
 ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τελέεσσας ἑκατόμβας,

223. ἀπ' M (Chalcondyles): ἐπ' Ψ 228. ὕλη Barnes: ὕλην codd. 230.
 Ὀρχηστὸν M (Barnes), cfr. IV 186 et 190: ὄρχηστον Ψ | ἴξες Chalcondyles: ἴξες
 M ἴξες p x ἴξες At D 232. om. MB 233. οἱ δὲ p Chalcondyles: οὐδὲ
 M Θ 235. ἀγῆσιν Cobet: ἀγῆσιν codd. ἀγῶσιν Barnes in v.l. 243. ἀλίσρ-
 τον Γ^{2c} (Casaubonus; Martin, p. 138): ἄμαρτον codd. (ἄμ- M Γ) 244. Τελφού-
 σης Baumeister: δελφούσης codd. (τ Γ^{2b}) Τελφούσης Matthiae | τοι M Γ^{2b} (Chal-
 condyles): οἱ Ψ | ἄδε cod. Monacensis, Aldina: ἄδε p ἄδε M Θ 247. Τελφοῦς'
 M, recepit Baumeister: δελφοῦς' Ψ (cfr. 244) 249. ἐνθάδ' Ψ: πολλοὶ M

salisti una montagna sacra, verdeggiante, e da quella muovendo rapidamente venisti a Micalesso, e alla erbosa Teumesso.

225 Giungevi poi alla terra di Tebe, rivestita di selve: <
infatti, nessuno ancora dei mortali abitava nella sacra Tebe,
né certo vi erano allora sentieri, né strade,
sulla pianura di Tebe, feconda di grano: ma la copriva la selva.

Di là muovevi più oltre, o Apollo che colpisci lontano,
230 e giungesti a Onchesto, bosco sacro a Posidone: <
colà il puledro appena domato riprende lena, sebbene gravato
dal peso,

tirando il bel carro; e l'esperto auriga, a terra
balzando, prosegue a piedi: i cavalli frattanto
fanno risuonare il carro vuoto, liberi dalla guida.

235 Se i carri si infrangono nel bosco sacro folto di alberi,
li abbandonano, inclinandoli, e ristorano i cavalli:
tale infatti, fin dalle origini, è il rito; gli uomini poi
levano al dio una preghiera; allora la divinità prende in custodia
il carro. <

Di là muovevi più oltre, o Apollo che colpisci lontano,
240 e giungesti poi al Cefiso dalla bella corrente,
che da Lilaia versa le sue acque dalle belle onde;
passando oltre il fiume, e oltre Ocalea dalle molte torri, o
arciere,

di là tu venisti all'erbosa Aliarto.

E ti recasti a Telfusa: colà il luogo tranquillo ti piacque
245 per fare sorgere un tempio, e un bosco sacro folto di alberi;
ti fermasti vicino a lei, e le rivolgesti queste parole:

« Telfusa, proprio qui io intendo innalzare uno splendido
tempio,
oracolo per gli uomini; i quali sempre
qui mi porteranno perfette ecatombi

- 250 ἤμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πείρην ἔχουσιν,
 ἥδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτους κατὰ νήσους,
 χρησόμενοι· τοῖσιν δέ κ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν
 πᾶσι θεμιστεύοιμι χρέων ἐνὶ πίοι νηῶ.
 ὡς εἰπὼν διέθηκε θεμείλια Φοῖβος Ἀπόλλων
 255 εὐρέα καὶ μάλα μακρὰ διηνεκές· ἡ δὲ ἰδοῦσα
 Τελφοῦσα κραδίην ἐχολώσατο εἰπέ τε μῦθον·
 Φοῖβε ἄναξ ἐκάεργε ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω,
 ἐνθάδ' ἐπεὶ φρονέεις τεῦξαι περικαλλέα νηὸν
 ἔμμεναι ἀνθρώποις χρηστήριον, οἷ τέ τοι αἰεὶ
 260 ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τεληέσσας ἐκατόμβας·
 ἄλλ' ἔκ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσι·
 πημανέει σ' αἰεὶ κτύπος ἱππων ὠκείων
 ἀρδόμενοί τ' οὐρῆες ἐμῶν ἱερῶν ἀπὸ πηγέων·
 ἔνθα τις ἀνθρώπων βουλήσεται εἰσοράσθαι
 265 ἄρματά τ' εὐπολῆτα καὶ ὠκυπόδων κτύπον ἱππων
 ἢ νηὸν τε μέγαν καὶ κτήματα πόλλ' ἐνεόντα.
 ἀλλ' εἰ δὴ τι πίθοιο, σὺ δὲ κρείσσω καὶ ἀρείων
 ἐσσί, ἄναξ, ἐμέθεν, σεῦ δὲ σθένος ἐστὶ μέγιστον·
 ἐν Κρίσῃ ποίησαι ὑπὸ πτυχὶ Παρνησοῖο.
 270 ἐνθ' οὐθ' ἄρματα καλὰ δονήσεται, οὔτε τοι ἱππων
 ὠκυπόδων κτύπος ἔσται ἐϋδμητον περὶ βωμόν.
 ἀλλὰ τοι ὥς προσάγοιεν Ἰηπαιήωνι δῶρα
 ἀνθρώπων κλυτὰ φύλα, σὺ δὲ φρένας ἀμφιγεγηθῶς
 δέξαι· ἱερὰ καλὰ περικτιόνων ἀνθρώπων.
 275 ὡς εἰποῦσ' Ἐκάτου πέπιθε φρένας, ὄφρα οἱ αὐτῇ

251. ἀμφιρύτους M, praetulit Ruhnkenius coll. 291: ἀμφιρύτας Ψ | κατὰ codd.:
 κάτα Matthiae 252. κ' Ilgen: τ' codd. 255. δὲ ἰδοῦσα Hermann coll. 341:
 8' εἰδοῦσα codd. 259. ἀνθρώποις p Chalcondyles: ἀνθρώποισι M Θ | οἱ τέ
 Wolf¹ (cfr. 248 et 288): οἱ δὲ codd. 261-89. om. E T 261. ἄλλ' Peppmüller
 «Philologus» 1894, p. 261: ἄλλ' codd. 269. Κρίσῃ M, recepit Wolf²:
 κρίσῃ Ψ | Παρνησοῖο M (Ernesti): παρνασοῖο At D παρνασοῖο p x 272.
 τοι M, rec. Allen Sikes: καὶ Ψ | ὥς scripsi: ὡς codd. | προσάγοιεν Ἰηπαιήωνι p, praet-
 ulit Ruhnkenius: πρόσγοιεν Ἰηπαιήωνι Θ προσάγοι ἐνηεῖ παιήωνι M 274. δέξαι
 Ilgen: δέξαιο p δέξαι M Θ | περικτιόνων M p x: περικτυόνων At D Γ

- 250 – quanti abitano il Peloponneso fecondo,
quanti abitano l'Europa, e le isole circondate dal mare –
desiderosi di consultare l'oracolo: e a tutti loro il mio
consiglio infallibile
io esprimerò, dando responsi nel pingue tempio ».
- Così parlava Febo Apollo; e gettò le fondamenta,
255 ampie, profonde, compatte. Ma ciò vedendo
Telfusa si adirò nel cuore; e così gli disse:
« Febo, dio arciere, io voglio imprimerti nella mente le mie
parole,
poiché tu intendi innalzare qui uno splendido tempio
che sia oracolo per gli uomini, i quali sempre
260 qui ti porteranno perfette ecatombi;
un'altra cosa io ti dirò, e tu imprimila nella tua mente:
sempre ti molesterà il fragore delle veloci cavalle,
e dei muli che bevono alle mie sacre sorgenti;
e gli uomini allora vorranno contemplare
265 i carri ben fatti, e il galoppo fragoroso delle veloci cavalle
piuttosto che un grande tempio, e i molti tesori che vi sono
contenuti.
- Ma se vuoi darmi ascolto – tu sei molto più potente e più grande
di me, signore, e immensa è la tua forza –
edifica il tuo tempio a Crisa, sotto la gola del Parnaso. <
- 270 Colà non rintroneranno i bei carri, né si udrà il fragore
dei veloci cavalli intorno all'altare ben costruito.
- Così a te, o Peana, portino doni <
le stirpi gloriose degli uomini, e possa tu, rallegrandoti
nell'animo,
ricevere pingui offerte da coloro che abitano all'intorno ».
- 275 Così dicendo persuase l'animo dell'arciere, affinché proprio
sua,

- Τελφούση κλέος εἶη ἐπὶ χθονὶ μηδ' Ἑκάτοιο.
 ἔνθεν δὲ προτέρω ἔκies ἑκατηβόλ' Ἄπολλον,
 Ἴξες δ' ἔς Φλεγύων ἀνδρῶν πόλιν ὑβριστᾶων,
 οἱ Διὸς οὐκ ἀλέγοντες ἐπὶ χθονὶ ναιετάασκον
 280 ἐν καλῇ βήσση Κηφισίδος ἐγγύθι λίμνης.
 ἔνθεν καρπαλίμως προσέβης πρὸς δειράδα θύων,
 ἴκεο δ' ἔς Κρίσην ὑπὸ Παρνησὸν νιφόνετα
 κνημὸν πρὸς Ζέφυρον τετραμμένον, αὐτὰρ ὕπερθεν
 πέτρῃ ἐπικρέμαται, κοίλῃ δ' ὑποδέδρομε βῆσσα
 285 τρηχεῖ· ἔνθα ἄναξ τεκμήρατο Φοῖβος Ἄπολλων
 νηὸν ποιήσασθαι ἐπήρατον εἶπέ τε μῦθον·
 ἐνθάδε δὴ φρονέω τεῦξαι περικαλλέα νηὸν
 ἔμμεναι ἀνθρώποις χρηστήριον οἳ τέ μοι αἰεὶ
 ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τεληέσσας ἑκατόμβας,
 290 ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πείραν ἔχουσιν,
 ἥδ' ὅσοι Εὐρώπῃν τε καὶ ἀμφιρύτους κατὰ νήσους,
 χρησόμενοι· τοῖσιν δ' ἂν ἐγὼ νημερτέα βουλὴν
 πᾶσι θεμιστεύοιμι χρέων ἐνὶ πτόνι νηῶ.
 ὧς εἰπὼν διέθηκε θεμείλια Φοῖβος Ἄπόλλων
 295 εὐρέα καὶ μάλα μακρὰ διηνεκές· αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῖς
 λάϊνον οὐδὸν ἔθηκε Τροφώνιος ἥδ' Ἀγαμήδης
 υἱέες Ἑργίνου, φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν·
 ἀμφὶ δὲ νηὸν ἔνασσαν ἀθέσφατα φῦλ' ἀνθρώπων
 κτιστοῖσιν λάεσσιν αἰόδιμον ἔμμεναι αἰεὶ.
 300 ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος ἔνθα δράκαιναν
 κτεῖνεν ἄναξ Διὸς υἱὸς ἀπὸ κρατεροῖο βιοῖο

276. Τελφούση M, receptit Baumeister: δελφούση Ψ (τ L^{ss}), cfr. 244 et 247 278.
 Ἴξες Chalcondyles: Ἴξες M Ἴξες Ψ 281. θύων codd.: θείων Hermann 282.
 Κρίσην M, receptit Wolf²: κρίσην Ψ 283. κνημὸν M (Barnes): κνήμον Ψ
 284. ἐπικρέμαται M ρ (Ernesti): ὑποκρέμαται Θ 287. τεῦξαι Abel (cfr. 245 et
 258): τεύξειν codd. 291. ἡδ' ὅσοι M At D ρ (Aldina¹): οἷδ' ὅσοι x Chalcon-
 dyles | ἀμφιρύτους codd.: ἀμφιρύτας Barnes coll. 251 292. τοῖσιν At D ρ T^o
 (Barnes): τοῖσι M Γ τῇσιν x Chalcondyles | ἂν Ψ: ἄρ' M, receptit Allen¹ 293.
 θεμιστεύοιμι M (Clarke): θεμιστεύοιμι Ψ | νηῶ M Θ: βωμῶ ρ (νηῶ P^{ss} V^{ss})
 295. μακρὰ Ψ: καλὰ M | διηνεκές M, receptit Matthiae: διαμπερές Ψ 297.
 υἱέες Ἑργίνου Chalcondyles: υἱέε σεργίνου codd. 299. κτιστοῖσιν x: κτιστοῖσι
 cet. ξεστοῖσιν Ernesti τυκτοῖσιν Allen¹

- di Telfusa, fosse la gloria sulla terra, e non dell'arciere.
Di là muovevisti più oltre, o Apollo che colpisci lontano,
e giungesti alla città dei Flegii, uomini empì
che vivevano sulla terra senza darsi pensiero di Zeus,
280 nella bella vallata vicino al lago del Cefiso.
Di là, pieno d'ira, procedesti rapidamente verso la montagna,
e giungesti a Crisa, collina rivolta a occidente,
ai piedi del Parnaso coperto di neve. Su di essa
incombe una rupe, e sotto si estende una valle profonda,
285 scoscesa. Là Febo Apollo, il signore, decise
d'innalzare l'amabile tempio; e così disse:
« Qui io intendo innalzare uno splendido tempio
che sia oracolo per gli uomini, i quali sempre
qui mi porteranno perfette ecatombi
290 – quanti abitano il Peloponneso fecondo,
quanti abitano l'Europa, e le isole circondate dal mare –
desiderosi di consultare l'oracolo: e a tutti loro il mio consiglio
 infallibile
io esprimerò, dando responsi nel pingue tempio ».
Così parlava Febo Apollo; e gettò le fondamenta,
295 ampie, profonde, compatte. Su di esse poi
innalzavano un basamento di pietra Trofonio e Agamede <
figli di Ergino, cari agli dei immortali;
edificavano poi le mura del tempio infinite stirpi di uomini
con pietre saldamente impiantate, perché fosse in eterno
 celebrato nel canto.
300 Lì vicino era la fonte dalle belle acque, ove il dio figlio
 di Zeus <
uccise la dracèna col suo arco possente:

- ζατρεφέα μεγάλην, τέρας ἄγριον, ἥ κακὰ πολλὰ
 ἀνθρώπους ἔρδεσκεν ἐπὶ χθονί, πολλὰ μὲν αὐτούς
 πολλὰ δὲ μῆλα ταναύποδ', ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφονόν.
 305 καὶ ποτε δεξαμένη χρυσοθρόνου ἔτρεφεν Ἥρης
 δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα πῆμα βροτοῖσιν,
 ὃν ποτ' ἄρ' Ἥρη ἔτικτε χολωσαμένη Διὶ πατρὶ
 ἡνίκ' ἄρα Κρονίδης ἐρικυδέα γείνατ' Ἀθήνην
 ἐν κορυφῇ· ἥ δ' αἴψα χολώσατο πότνια Ἥρη
 310 ἥδ' ἐκ αἰγρομένοισι μετ' ἀθανάτοισιν ἔειπε·
 κέλλυτέ μευ πάντες τε θεοὶ πᾶσαι τε θάιναι,
 ὥς ἔμ' ἀτιμάζειν ἄρχει νεφεληγερέτα Ζεὺς
 πρῶτος, ἐπεὶ μ' ἄλοχον ποιήσατο κέδν' εἰδυῖαν·
 καὶ νῦν νόσφιν ἐμεῖο τέκε γλαυκῶπιν Ἀθήνην,
 315 ἥ πᾶσιν μακάρεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν·
 αὐτὰρ ὃ γ' ἠπεδανὸς γέγονεν μετὰ πᾶσι θεοῖσι
 παῖς ἐμὸς Ἥφαιστος ῥικνὸς πόδας ὃν τέκον αὐτῇ·
 ῥίψ' ἀνὰ χερσὶν ἐλοῦσα καὶ ἔμβαλον εὐρέϊ πόντῳ·
 ἀλλὰ ἔ Νηρῆος θυγάτηρ Θέτις ἀργυρόπεζα
 320 δέξατο καὶ μετὰ ῥῆσι κασιγνήτῃσι κόμισσεν·
 ὥς ὄφελ' ἄλλο θεοῖσι χαρίσασθαι μακάρεσσι.
 σχέτλιε, ποικιλομῆτα, τί νῦν ἔτι μήσεαι ἄλλο;
 πῶς ἔτλης οἶος τεκέειν γλαυκῶπιδ' Ἀθήνην;
 οὐκ ἂν ἐγὼ τεκόμην; καὶ σὴ κεκλημένη ἔμπης
 325 ἦν ἄρ' ἐν ἀθανάτοισιν οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι.
 325 φράζεο νῦν μή τοί τι κακὸν μητίσῃς ὀπίσσω·

303. ἔρδεσκεν M Θ: ἔρδεσκεν p (Stephanus) 306. τυφάονα p Chalcondyles:
 τυφλὸν Θ τυφλὸν τε M 308. ἡνίκ' ἄρα Ruhnkenius: ἦνεκ' ἄρα M εἰνεκ' ἄρα
 Pfeiffer, *Callimachus* fr. 1,3 εὐτ' ἄρα δὴ Ψ 309. ἐν κορυφῇ codd. sed ἐκ κορυφῇ
 Γ (σ add. Γ²): ἐκ κορυφῆς Barnes in v.l. 317. ὃν τέκον codd.: ὃν τέ κεν Barnes
 ὃν γε μὲν Ruhnkenius ὃν τέ ποτ' Gemoll | post hunc versum lacunam statuit
 Chalcondyles 318. ῥίψ' ἀνὰ codd. (88 Γ²⁸⁸): ῥίψα δὲ Abel | ἔμβαλον M (Chal-
 condyles): ἔμβαλεν Ψ 320. κόμισσεν Stephanus: κόμισεν codd. 321.
 χαρίσασθαι Allen¹: χαρίσασθαι M, praetulit Hollander *Überlieferung*, p. 23 χαρί-
 σεσθαι Ψ 322. ἔτι μήσεαι p Chalcondyles (cfr. Od. XI 474): μήσεαι Θ μητί-
 σεαι M, rec. Abel, Gemoll (cfr. 325a) 323. γλαυκῶπιδ' codd.: γλαυκῶπιν
 Abel (cfr. 314) 325. ἦν ἄρ' ἐν Chalcondyles: ἦ (ῆ, ῆ) ῥ' ἐν codd. ἦα ρ' ἐν Mat-
 thiae 325a. habet in marg. x, om. cet. | μή τοί τι Schneidewin: μήτι τοι x (om.
 τοι E)

mostro vorace, grande, selvaggio, che molti mali
infiggeva agli uomini sulla terra; molti ad essi
e molti al bestiame dalle agili zampe, poiché era un sanguinario
flagello.

305 E una volta, ricevendolo da Era dal trono d'oro, la dracèna
aveva allevato

il terribile, funesto Tifone, flagello dei mortali:
che un tempo Era diede alla luce, adirata contro il padre Zeus,
quando il Cronide generò la gloriosa Atena
dal suo capo; ed ella subito si adirò, Era veneranda,

310 e così parlò al consesso degl'immortali:

« Ascoltate da me, o dei tutti, con tutte le dee,
come Zeus adunatore di nembi comincia ad offendermi
per primo, dopo avermi fatto sua sposa solerte:
ora, ecco, senza di me ha generato Atena dagli occhi scintillanti,
315 che eccelle tra tutti i beati immortali:
mentre invece, è invalido al cospetto degli dei
mio figlio, Efesto, dai piedi deformi, che io stessa ho generato:
lo presi e lo gettai con le mie mani, e lo precipitai nel vasto
mare.

Ma la figlia di Nereo, Tetide dal piede d'argento,
320 lo accolse, e con le sue sorelle ebbe cura di lui:
così avesse scelto un altro modo, per fare cosa grata agli dei
beati!

E tu, o sciagurato, ingannatore, che altro escogiterai adesso?
Come hai osato generare da solo Atena dagli occhi scintillanti?
Non avrei potuto io darla alla luce? anche così, sarebbe stata
ugualmente

325 chiamata tua figlia, fra gl'immortali che abitano l'ampio cielo.

325. Bada ora che io non ti prepari a mia volta qualche male:

- καὶ νῦν μέν τοι ἐγὼ τεχνήσομαι ὥς κε γένηται
 παῖς ἐμὸς ὃς κε θεοῖσι μεταπρέποι ἀθανάτοισιν,
 οὔτε σὸν αἰσχύνασ' ἱερὸν λέχος οὔτ' ἐμὸν αὐτῆς·
 οὐδέ τοι εἰς εὐνὴν πωλήσομαι, ἀλλ' ἀπὸ σεῖο
 330 τηλόθεν οὔσα θεοῖσι μετέσσομαι ἀθανάτοισιν.
 ὧς εἰποῦσ' ἀπονόσφι θεῶν κίε χωομένη περ.
 αὐτίκ' ἔπειτ' ἡρᾶτο βοῶπις πότνια Ἥρη,
 χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε χθόνα καὶ φάτο μῦθον·
 κέκλυτε νῦν μοι Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν,
 335 Τιτῆνές τε θεοὶ τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
 Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἔξ ἄνδρες τε θεοὶ τε·
 αὐτοὶ νῦν μευ πάντες ἀκούσατε καὶ δότε παῖδα
 νόσφι Διός, μηδὲν τι βίην ἐπιδευέα κείνου·
 ἀλλ' ὃ γε φέρτερος ἢ ὅσσον Κρόνου εὐρύοπα Ζεὺς.
 340 ὧς ἄρα φωνήσας ἱμάσε χθόνα χειρὶ παχείῃ·
 κινήθη δ' ἄρα γαῖα φερέσβιος, ἣ δὲ ἰδοῦσα
 τέρπετο δν κατὰ θυμόν, ὅτετο γάρ τελέεσθαι.
 ἐκ τούτου δῆπεια τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
 οὔτε ποτ' εἰς εὐνὴν Διὸς ἤλυθε μητιόεντος,
 345 οὔτε ποτ' εἰς θῶκον πολυδαίδαλον ὥς τὸ πάρος περ
 αὐτῷ ἐφεζομένη πυκινὰς φραζέσκετο βουλὰς·
 ἀλλ' ἢ γ' ἐν νηοῖσι πολυλλίστοισι μένουσα
 τέρπετο οἷς ἱεροῖσι βοῶπις πότνια Ἥρη.
 ἀλλ' ὅτε δὴ μῆνές τε καὶ ἡμέραι ἐξετελεῦντο
 350 ἄψ περιτελλομένου ἔτεος, καὶ ἐπήλυθον ὥραι,
 ἣ δ' ἔτεκ' οὔτε θεοῖς ἐναλίγκιον οὔτε βροτοῖσιν

326. μέν τοι M, recepit Wolf²: τοι γάρ p Chalcondyles μέν τοι γάρ Θ 328.
 αἰσχύνασ' p (Barnes): αἰσχύνας M Θ 329-31. haec oratio doctis viris cor-
 rupta saepe visa est, sed cfr. Franke in commentario 329. ἀλλ' ἀπὸ σεῖο
 codd.: οὐδ' ἀπὸ σεῖο Heyne apud Groddeck (scil. οὐδὲ μετέσσομαι) 330.
 τηλόθεν οὔσα codd.: τηλόθ' εἰσοῦσα Hermann | μετέσσομαι codd.: ἀπέσσομαι
 Groddeck κοτέσσομαι Gemoll 331. θεῶν codd.: Διὸς Ruhnkenius 335.
 ναιετάοντες codd.: ναιετάουσιν Ilgen 336. ἔξ L Chalcondyles: ἐξ cet. 339.
 ἢ ὅσσον Chalcondyles: ἢ πόσσον Θ ἢ παρόσσον p ἔστιν ὅσον M εἴη ὅσον Hermann
 ἔστω ὅσον Allen¹ 341. ἣ δὲ ἰδοῦσα M, recepit Hermann: ἣ δ' ἐσιδοῦσα Ψ
 344. om. E p 346. φραζέσκετο M p Chalcondyles: φραζάσκετο Θ 349.
 μῆνες M, praetulit Ruhnkenius coll. Od. XI 294 = XIV 293: νύκτες Ψ
 351. βροτοῖσιν At D A Q: βροτοῖσι cet.

e già adesso io mi adoprerò affinché nasca
un figlio mio, che eccella fra gli dei immortali,
senza disonorare il tuo sacro letto, né il mio;
ma non entrerò nel tuo talamo: anzi tenendomi lontana
330 da te, resterò con gli dei immortali ».

Così dicendo, piena d'ira si allontanava dagli dei.
Subito dopo, la veneranda Era dagli occhi di giovenca
pronunciò una preghiera;
con la palma della mano percosse il suolo, e disse: <
« Ascoltatevi ora, o terra, e tu, ampio cielo che sei sopra di
noi,
335 e voi, dèi Titani che abitate sotto la terra
nel grande Tartaro, voi da cui discendono gli uomini e gli dei:
datemi ora ascolto voi tutti, e concedetemi un figlio
in disparte da Zeus, che a lui non sia affatto inferiore per la
forza,
anzi, sia più forte di lui quanto Zeus che vede lontano è più
forte di Crono ».

340 Pronunciando queste parole, percosse il suolo con la mano
robusta;
tremò la terra apportatrice di vita, ed ella, al vederla,
si rallegro nel suo cuore, perché comprese che il suo desiderio
sarebbe stato esaudito.

Da quel momento, poi, finché non fu compiuto un anno,
ella giammai entrò nel talamo del saggio Zeus,
345 né mai, come in passato, sul trono riccamente adorno
sedendo al suo fianco, meditò sagaci consigli;
ma, rimanendo nei suoi templi dalle molte preghiere,
la veneranda Era dagli occhi di giovenca si rallegrava delle
offerte a lei destinate.

Ma quando i mesi e i giorni furono compiuti
350 e, mentre l'anno svolgeva il suo ciclo, tornarono le stagioni,
ella generò, difforme dagli dei e dai mortali,

- δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα πῆμα βροτοῖσιν.
 αὐτίκα τόνδε λαβοῦσα βοῶπις πότνια Ἥρη
 δῶκεν ἔπειτα φέρουσα κακῶ κακόν, ἥ δ' ὑπέδεκτο·
 355 ὃς κακὰ πόλλ' ἔρδεσκε κατὰ κλυτὰ φῦλ' ἀνθρώπων.
 ὃς τῇ γ' ἀντιάσειε, φέρεσκέ μιν αἷσιμον ἦμαρ
 πρίν γέ οἱ ἰὼν ἐφῆκεν ἀναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων
 καρτερόν· ἥ δ' ὀδύνησιν ἐρεχθομένη χαλεπῇσι
 κείτο μέγ' ἀσθμαίνουσα κυλινδομένη κατὰ χῶρον.
 360 θεσπεσίη δ' ἐνοπὴ γένετ' ἄσπετος, ἥ δὲ καθ' ὕλην
 πυκνὰ μάλ' ἔνθα καὶ ἔνθα ἐλίσσετο, λείπε δὲ θυμὸν
 φοινὸν ἀποπνείουσ', ὃ δ' ἐπηύξατο Φοῖβος Ἀπόλλων·
 ἐνταυθοῖ νῦν πύθευ ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,
 οὐδὲ σύ γε ζωοῖσι κακὸν δῆλημα βροτοῖσιν
 365 ἔσσεαι, οἳ γαίης πολυφόρβου καρπὸν ἔδοντες
 ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τεληέσσας ἐκατόμβας,
 οὐδέ τί τοι θάνατόν γε δυσηλεγέ' οὔτε Τυφωεύς
 ἀρκέσει οὐδὲ Χίμαιρα δυσώνυμος, ἀλλὰ σέ γ' αὐτοῦ
 πύσει γαῖα μέλαινα καὶ ἡλέκτωρ Ὑπερίων.
 370 ὥς φάτ' ἐπευχόμενος, τὴν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε.
 τὴν δ' αὐτοῦ κατέπυσ' ἱερὸν μένος Ἥελιοιο·
 ἐξ οὗ νῦν Πυθῶ κικλήσκεται, οἳ δὲ ἀνακτα
 Πυθεῖον καλέουσιν ἐπώνυμον, οὐνεκα κείθι
 αὐτοῦ πῦσε πέλωρ μένος ὀξέος Ἥελιοιο.
 375 καὶ τότ' ἄρ' ἔγνω ἦσιν ἐνὶ φρεσὶ Φοῖβος Ἀπόλλων
 οὐνεκά μιν κρήνη καλλίρροος ἐξαπάφησε·
 βῆ δ' ἐπὶ Τελφούσῃ κεχολωμένος, αἶψα δ' ἔικανεν·
 στῆ δὲ μάλ' ἄγχ' αὐτῆς καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν·

352. βροτοῖσιν Ψ: θεοῖσιν M 355. delendum putavit Ernesti | ὃς codd.: ἡ Wolf¹
 | κατὰ κλυτὰ codd.: ἀγακλυτὰ Bothe 356. τῇ γ' Ψ: τῷ γ' M 363. βω-
 τιανείρῃ M ρ x: πολυβοτειρῃ At D 364. ζωοῖσι codd.: ζώουσα Ilgen
 368. οὐδὲ codd.: οὔτε Wolf¹, edd. 371. ἱερὸν Casaubonus; Martin, p. 33:
 ἱμερον codd. 372-4. om. At D: in marg. codicis D apposit, ut vidit Breuning,
 Chalcondyles (cfr. 136-8) 373. Πυθεῖον Schulze *Quaestiones*, p. 254: πύθιον
 codd. Πύθειον Barnes 377. ἔικανεν M Hermann: ἔικανε Ψ 378. ἔειπεν M
 Hermann: ἔειπε Ψ

il terribile, funesto Tifone, flagello dei mortali.

Subito la veneranda Era dagli occhi di giovenca lo prese,
e consegnò il mostro al mostro; e la dracèna lo accolse:

355 molte sofferenze egli infliggeva alle gloriose stirpi degli uomini.

In verità, chiunque incontrasse la dracèna, il suo giorno
fatale lo coglieva,

finché Apollo, dio arciere, le scagliò una freccia
irresistibile: ed essa, tormentata da atroci dolori,
giacque, ansimando affannosamente, e contorcendosi sul
terreno.

360 Si levò un urlo soprannaturale, smisurato; nella selva
essa si agitava convulsamente da ogni parte, e lasciò la vita
esalando un soffio sanguinoso. E Febo Apollo disse con
orgoglio:

« Qui ora imputridisci, sulla terra nutrice di uomini;
tu invero non sarai più il flagello degli uomini mortali
365 che mangiando i frutti della fertile terra
qui porteranno perfette ecatombi;
e non potrà evitarti l'angosciosa morte
Tifoè, e nemmeno la Chimera dal nome funesto:
ma qui ti faranno imputridire la nera terra, e il fiammeggiante
Iperione ».

370 Così disse, manifestando il suo orgoglio, e a lei la tenebra
coprì gli occhi.

E la sacra forza di Elio la fece imputridire in quel luogo
che da allora fino adesso ha il nome di Pito; e gli uomini
chiamano « Pizio » il dio, nome che ben gli si addice, poiché
in quel luogo

fece imputridire il mostro la forza del sole cocente.

375 E allora Febo Apollo comprese nel suo animo
che la fonte dalle belle acque lo aveva ingannato.
Si recò da Telfusa, pieno d'ira, e subito giunse:
si fermò vicino a lei, e le rivolse queste parole:

Τελφοῦς, οὐκ ἄρ' ἔμελλες ἐμὸν νόον ἔξαπαφοῦσα
 380 χῶρον ἔχουσ' ἐρατὸν προρέειν καλλίρροον ὕδωρ.
 ἐνθάδε δὴ καὶ ἐμὸν κλέος ἔσσεται, οὐδὲ σὸν οἷης.

ἦ καὶ ἐπὶ ῥίον ὤσεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων
 πέτρῃσι προχυτῆσιν, ἀπέκρυψεν δὲ ῥέεθρα,
 καὶ βωμὸν ποιήσατ' ἐν ἄλσει δενδρήεντι
 385 ἄγχι μάλα κρήνης καλλιρρόου· ἐνθα δ' ἀνακτι
 πάντες ἐπὶ κλησιν Τελφουσίῳ εὐχετόωνται
 οὐνεκα Τελφούσης ἱερῆς ἦσχυνε ῥέεθρα.

καὶ τότε δὴ κατὰ θυμὸν ἐφράζετο Φοῖβος Ἀπόλλων
 οὓς τινας ἀνθρώπους ὀργήονας εἰσαγάγειτο
 390 οἷ θεραπεύσονται Πυθοῖ ἐνὶ πετρῇσση·
 ταῦτ' ἄρα ὀρμαίνων ἐνόησ' ἐπὶ οἴνοπι πόντῳ
 νῆα θοήν· ἐν δ' ἄνδρες ἔσαν πολέες τε καὶ ἐσθλοί,
 Κρήτες ἀπὸ Κνωσοῦ Μινωῖτου, οἳ ῥά τ' ἀνακτι
 ἱερά τε ῥέζουσι καὶ ἀγγέλλουσι θέμιστας
 395 Φοίβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου, ὅττι κεν εἴπη
 χρεῖων ἐκ δάφνης γυάλων ὑπο Παρνησοῖο.
 οἳ μὲν ἐπὶ πρῆξιν καὶ χρήματα νηὶ μελαίνῃ
 ἐς Πύλον ἡμαθόεντα Πυλοιογενέας τ' ἀνθρώπους
 ἐπλεον· αὐτὰρ ὁ τοῖσι συνήντετο Φοῖβος Ἀπόλλων·
 400 ἐν πόντῳ δ' ἐπόρουσε δέμας δελφῖνι οἰκίῳς
 νηὶ θοῇ, καὶ κεῖτο πέλωρ μέγα τε δεινὸν τε·
 τῶν δ' ὅς τις κατὰ θυμὸν ἐπιφράσσαιτο βοῆσαι
 πάντοσ' ἀνασσεῖασκε, τίνασσε δὲ νῆϊα δοῦρα.

379. ἔξαπαφοῦσα M (Spitzner in II. XIV 160 coll. hymno V 38): ἔξαπάφουσα Ψ
 389. ὀργήονας Fick «Bezz. Beitr.» 1890, p. 27: ὀργίονας codd. (ὀργίотας E T)
 ὀργίονας Schulze *Quaestiones*, p. 254 (de accentu cfr. Herodian. I, p. 19-20)
 392. νῆα θοήν Chalcondyles: ἡμαθόν codd. 393. Κνωσοῦ Baumeister: κνωσοῦ
 At D Chalcondyles κνώσ(ο)ου M p x 394. ῥέζουσι Stephanus: ῥέζουσι ET
 ῥέζουσι M At D ῥρέζουσι L Π p | ἀγγέλλουσι M At D L Π: ἀγέλουσι ET ἀγ-
 γέλουσι p 398. Πυλοιογενέας Fick «Bezz. Beitr.» 1885, p. 224: πυληγενέας
 codd. 402. τῶν codd.: τὸν Weiher | ὅστις Ψ: εἰ τις Ilgen οὗτις M Γ^{2m} | ἐπι-
 φράσσαιτο p (Stephanus): ἐπιφράσσατο x ἐπεφράσσατο At D Chalcondyles ἐπε-
 φράσσατο M | βοῆσαι Bolkestein «Mnemosyne» 1968, p. 283: νοῆσαι codd. φοβῆσαι
 van Leeuwen «Mnemosyne» 1911, p. 184 403. πάντοσ' p, recepit Franke:
 πάντοθ' M Θ | ἀνασσεῖασκε M, praetulit Ruhnkenius: ἀνασ(σ)είασκε Ψ

« Dunque, Telfusa, non era destino che tu, ingannando la mia mente,

380 dominassi questo amabile luogo, e vi facessi sgorgare l'acqua dalle belle onde.

Qui, in verità, la gloria sarà anche mia, e non di te sola ».

Così disse Apollo, il dio arciere: e sulla fonte gettò una rupe

con una frana di macigni, e sotterrò la corrente,

ed elevò un'ara nel bosco sacro folto di alberi,

385 proprio vicino alla fonte dalle belle acque; e là tutti al dio rivolgono le loro preghiere chiamandolo Telfusio perché ha umiliato la corrente della sacra Telfusa.

Allora Febo Apollo meditò nel suo cuore

quali uomini avrebbe potuto accogliere come sacerdoti,

390 perché celebrassero il suo culto nella divina Pito.

E, mentre era in dubbio, scorre sul cupo mare

una veloce nave: in essa erano molti uomini egregi,

Cretesi provenienti dalla minoica Cnosso – quelli che per il dio celebrano i riti sacri, e promulgano i responsi

395 di Febo Apollo dalla spada d'oro: tutto ciò ch'egli dichiara emanando gli oracoli dal luogo del lauro, sotto le gole del

Parnaso –.

Essi, in cerca di commerci e di guadagno, con la nave nera

verso la sabbiosa Pilo e gli uomini della stirpe pilia navigavano; ma venne loro incontro Febo Apollo.

400 Simile nell'aspetto a un delfino, egli balzò sul mare nella veloce nave, e ristette su di essa, prodigio grande e pauroso.

E se qualcuno di loro, nel suo cuore, pensava a gridare un comando,

lo sbatteva da ogni parte, e scuoteva lo scafo della nave.

- οἱ δ' ἀκέων ἐν νηϊ καθείατο δειμαίνοντες,
 405 οὐδ' οἷ γ' ὅπλ' ἔλυον κοίλῃν ἀνά νῆα μέλαιναν,
 οὐδ' ἔλυον λαῖφος νηὸς κυανοπρώροιο·
 ἀλλ' ὥς τὰ πρῶτιστα κατεστήσαντο βοεῦσιν
 ὥς ἔπλεον· κραιπνὸς δὲ νότος κατόπισθεν ἔπειγε
 νῆα θοήν· πρῶτον δὲ παρημεῖβοντο Μάλειαν,
 410 πᾶρ δὲ Λακωνίδα γαῖαν ἀλίστεφανον πτολίεθρον
 ἶξον καὶ χῶρον τερψιμβρότου Ἑελίοιο
 Ταίναρον, ἔνθα τε μῆλα βαθύτριχα βόσκεται αἰεὶ
 Ἑελίοιο ἀνακτος, ἔχει δ' ἐπιτερπέα χῶρον.
 οἱ μὲν ἄρ' ἐνθ' ἔθελον νῆα σχεῖν, ἥδ' ἀποβάντες
 415 φράσσασθαι μέγα θαῦμα, καὶ ὀφθαλμοῖσιν ιδέσθαι
 εἰ μενέει νηὸς γλαφυρῆς δαπέδοισι πέλωρον,
 ἢ εἰς οἶδμ' ἄλιον πολυτχυον ἀμφὶς ὀρούσει·
 ἀλλ' οὐ πηδαλίοισιν ἐπείθετο νηῦς εὐεργῆς,
 ἀλλὰ παρὲκ Πελοπόννησον πείειραν ἔχουσα
 420 ἦϊ' ὁδόν, πνοιῇ δὲ ἀναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων
 ῥηϊδίως ἵθουν· ἥ δὲ πρήσσουσα κέλευθον
 Ἀρήνην ἱκανεν καὶ Ἀργυφὴν ἐρατεινὴν
 καὶ Θύρον Ἀλφειοῖο πόρον καὶ εὐκτιτον Αἴπυ
 καὶ Πύλον ἡμαθόεντα Πυλογενέας τ' ἀνθρώπους·
 425 βῆ δὲ παρὰ Κρουνοὺς καὶ Χαλκίδα καὶ παρὰ Δύμην
 ἥδ' ἐκ παρ' Ἥλιδα δῖαν ὅθι κρατέουσιν Ἑπειοί·
 εὔτε Φεᾶς ἐπέβαλλεν ἀγαλλομένη Διὸς οὐρῳ
 καὶ σφιν ὑπέκ νεφέων Ἰθάκης τ' ὄρος αἰπὺ πέφαντο,

404. ἐν M p: ἐν Θ edd. | καθείατο codd.: καθήατο Abel 406. οὐδ' ἔλυον M, praetulit Ruhnkenius: οὐδὲ λύνον Ψ 407. ὥς τὰ πρῶτιστα M, praetulit Ruhnkenius: ὥς τὰ πρῶτα Ψ ὥς οἱ τὰ πρῶτα Chalcondyles 408. ἔπειγε Ruhnkenius coll. Od. XII 167: ἔγειρε codd. 411. ἶξον Chalcondyles: ἶξον M ἶξον Ψ 416. om. p 417. ἀμφὶς codd.: αὐτίς Pierson *Verisimilia*³, p. 14 αὐτίς Hermann 420. ἦϊ' M, recepit Ilgen: ἦεν ET ἦεν L Π ἦεν At D p Chalcondyles ἦεν Clarke 422. ἱκανεν M Θ: ἱκανε p edd. 423. εὐκτιτον M Γsm (Barnes coll. II. II 592): εὐκτίμενον Ψ 424 Πυλογενέας Fick (cfr. 398): πυλογενέας codd. (editio Basileensis 1551) πολυγενέας Chalcondyles 425. καὶ παρὰ Δύμην codd.: καλλιρέεθρον Ilgen coll. Od. XV 295 427. Φεᾶς Eberhard *Die Sprache der hom. Hy. I*, p. 19, coll. Od. XV 297; Humbert: φεράς codd.

Essi nella nave rimanevano fermi in silenzio, pieni di terrore,
405 e non scioglievano le funi sulla concava nave nera,
e non ammainavano la vela della nave dalla prora scura:
ma, come in principio l'avevano fissata con cinghie,
così navigavano; e il Noto vigoroso davanti a sé spingeva
la nave veloce. Dapprima oltrepassarono il Malea <
410 e, lungo la terra laconia, a una città coronata dal mare
giunsero, e alla contrada sacra a Elio che rallegra i mortali:
Tenaro, dove pascolano in eterno le villose greggi
del dio Elio, ed egli regna sull'amabile contrada.

Là volevano fermare la nave, e, sbarcando,
415 meditare sullo straordinario prodigio, e vedere coi loro occhi
se il mostro sarebbe restato sul ponte della concava nave,
o si sarebbe immerso nell'onda del mare pescoso.
Ma la nave ben costruita non obbediva al timone,
anzi, muovendo lungo il Peloponneso fecondo
420 seguiva la sua via, e Apollo, il dio arciere, col soffio del vento
facilmente la dirigeva. Essa, continuando il suo viaggio,
giunse ad Arene, e all'amabile Argyphea; <
a Thryon, guado dell'Alfeo, e ad Aipy ospitale;
a Pilo sabbiosa, e agli uomini della stirpe pilia;
425 passò poi oltre Crunoi e Calcide e Dime
e lungo la nobile Elide, ove signoreggiano gli Epei.
Quando, orgogliosa per il vento di Zeus, puntò su Pheai,
si rivelò ai loro occhi, fra le nubi, la montagna sublime di Itaca,

- Δουλίχιόν τε Σάμη τε καὶ ὕληεσσα Ζάκυνθος.
 430 ἄλλ' ὅτε δὴ Πελοπόννησον παρενίσατο πᾶσαν,
 καὶ δὴ ἐπεὶ Κρίσης κατεφαίνετο κόλπος ἀπείρων
 ὅς τε διέκ Πελοπόννησον πείειραν ἐέργει,
 ἦλθ' ἄνεμος Ζέφυρος μέγας αἴθριος ἐκ Διὸς αἴσης
 λάβρος ἐπαιγίζων ἐξ αἰθέρος, ὄφρα τάχιστα
 435 νηὺς ἀνύσειε θέουσα θαλάσσης ἄλμυρὸν ὕδωρ.
 ἄφορροι δῆπναι· πρὸς ἧ ὧ τ' ἡέλιόν τε
 ἐπλεον, ἡγεμόνευε δ' ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων·
 Ἴξον δ' ἐς Κρίσιν εὐδείελον ἀμπελόεσσαν
 ἐς λιμέν', ἥ δ' ἀμάθοισιν ἐχρίμψατο ποντοπόρος νηὺς.
 440 ἔνθ' ἐκ νηὸς ὄρουσεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων
 ἄστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἡματι· τοῦ δ' ἄπο πολλὰ
 σπινθαρίδες πωτῶντο, σέλας δ' εἰς οὐρανὸν ἵκεν·
 ἐς δ' ἄδυτον κατέδυνε διὰ τριπόδων ἐριτίμων.
 ἔνθ' ἄρ' ὁ γε φλόγ' ἔδαιε πιφασκόμενος τὰ ἄ κῆλα,
 445 πᾶσαν δὲ Κρίσιν κάτεχεν σέλας· αἱ δ' ὀλόλυξαν
 Κρισαίων ἄλοχοι καλλίζωνοί τε θύγατρες
 Φοίβου ὑπὸ ῥιπῆς· μέγα γὰρ δέος ἔμβαλ' ἐκάστω.
 ἔνθεν δ' αὖτ' ἐπὶ νῆα νόημ' ὥς ἄλτο πέτεσθαι
 ἀνέρι εἰδόμενος αἰζήῳ τε κρατερῷ τε
 450 πρωθήβη, χαίτης εἰλυμένος εὐρύς ὤμους·
 καὶ σφεας φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλεῖθ' ὕγρα κέλευθα;
 ἦ τι κατὰ πρῆξιν, ἦ μαψιδίως ἀλάλησθε
 οἷά τε ληϊστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλῶνται

430. παρενίσατο M, recepit Allen¹: παρενίσσετο Ψ 431. ἐπεὶ Ψ praeter At
 Π, tuetur Jacoby: ἐπὶ M At Π, recepit Ilgen ἐπὶ Hermann | Κρίσης M, recepit
 Wolf²: κρίσης Ψ 438. Ἴξον Chalcondyles: Ἴξον At D L Π ρ Ἴξον ET Ἴξον M
 | Κρίσιν M: κρίσιν Ψ (cfr. 431) 441. ἄπο ET (Hermann): ἀπὸ cet. 442.
 ἵκεν Barnes: ἦκεν codd. 443. κατέδυνε Wolf²: κατέδυσε codd. 444.
 ἔνθ' Hermann: ἐν δ' codd. | φλόγ' ἔδαιε πιφασκόμενος M (Barnes): φλόγα δαίε
 πιφασκόμενος Ψ φλόγα δαίε πιφασκόμενος Chalcondyles 445. Κρίσιν Wolf²:
 κρίσιν M κρίσιν Ψ 446. Κρισαίων Wolf²: κρισαγῶν M κρισσαγῶν Ψ Κρι-
 σαίων Casaubonus 447. ἔμβαλ' ἐκάστω M, recepit Allen¹: εἶλεν ἔκαστον Ψ
 452. τίνες ἐστέ Chalcondyles: πόθεν ἐστέ codd.

- Dulichio e Same e la selvosa Zacinto.
- 430 Ma quando ebbe navigato lungo tutto il Peloponneso,
e quando apparve il golfo immenso di Crisa
che delimita il Peloponneso fecondo,
per volontà di Zeus si levò uno Zefiro possente e sereno
che soffiava impetuoso dal cielo, perché al più presto
- 435 la nave compisse la sua corsa sulle salse acque del mare.
Poi, mutando rotta, verso l'aurora e il sole
navigavano, e li guidava il dio figlio di Zeus, Apollo;
così giunsero a Crisa dal limpido cielo, ricca di vigne,
nel porto; e la nave che varca i mari approdò sulla spiaggia.
- 440 Allora balzò fuori dalla nave Apollo, il dio arciere,
simile a un astro che appare in pieno giorno: da lui
scaturivano faville innumerevoli, e il fulgore giungeva fino
al cielo;
ed entrò nel penetrale, passando fra i tripodi preziosi.
Colà egli stesso accese la fiamma, facendo brillare i suoi dardi,
- 445 e il fulgore illuminò tutta Crisa: gettarono un grido
le mogli dei Crisèi, e le figlie dalle belle cinture,
al lampo di Febo, poiché in tutti egli incusse grande timore.
Di là nuovamente verso la nave si lanciò a volo, come il
pensiero,
simile nell'aspetto a un uomo fiorente e vigoroso,
- 450 nella prima giovinezza; la chioma gli copriva le ampie spalle.
E parlò ai Cretesi, rivolgendo loro parole alate:
« O stranieri, chi siete? da dove navigate per i sentieri del
mare?
forse per commercio, o errate alla ventura
sul mare, come pirati che vagano

455 ψυχὰς παρθέμενοι κακὸν ἄλλοδαποῖσι φέροντες;
 τίφθ' οὕτως ἦσθον τετιηότες, οὐδ' ἐπὶ γαῖαν
 ἐκβητ', οὐδὲ καθ' ὄπλα μελαίνης νηὸς ἔθεσθε;
 αὐτῇ μὲν γε δίκη πέλει ἀνδρῶν ἀλφηστῶν
 ὀππότεν ἐκ πόντοιο ποτὶ χθονὶ νηῖ μελαίνῃ
 460 ἔλθωσιν καμάτῳ ἀδηκότες, αὐτίκα δέ σφεας
 σίτοιο γλυκεροῦ περὶ φρένας ἵμερος αἰρεῖ.

ὣς φάτο καὶ σφιν θάρσος ἐνὶ στήθεσσιν ἔθηκε.
 τὸν καὶ ἀμειβόμενος Κρητῶν ἀγὸς ἀντίον ἠΰδα·

Ξεῖν', ἐπεὶ οὐ μὲν γάρ τι καταθνητοῖσιν ἔοικας,
 465 οὐδέμας οὐδὲ φυήν, ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν,
 οὐλλέ τε καὶ μέγα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν.
 καὶ μοι τοῦτ' ἀγόρευσον ἐτήτυμον ὄφρ' εὖ εἰδῶ·
 τίς δῆμος; τίς γαῖα; τίνες βροτοὶ ἐγγεγάσιν;
 ἄλλῃ γὰρ φρονέοντες ἐπεπλέομεν μέγα λαῖτμα
 470 εἰς Πύλον ἐκ Κρήτης, ἔνθεν γένος εὐχόμεθ' εἶναι·
 νῦν δ' ὥδε ξὺν νηῖ κατήλθομεν οὐ τι ἐκόντες
 νόστου ἰέμενοι, ἄλλῃν ὁδόν, ἄλλα κέλευθα·
 ἀλλὰ τις ἀθανάτων δεῦρ' ἤγαγεν οὐκ ἐθέλοντας.

τοὺς δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη ἐκάεργος Ἀπόλλων·
 475 ξεῖνοι, τοὶ Κνωσὸν πολυδένδρεον ἀμφινέμεσθε
 τὸ πρὶν, ἀτὰρ νῦν οὐκ ἔθ' ὑπότροποι αὐθις ἔσεσθε
 ἔς τε πόλιν ἐρατὴν καὶ δώματα καλὰ ἑκαστος
 ἔς τε φίλας ἀλόχους, ἀλλ' ἐνθάδε πίονα νηὸν
 ἔξετ' ἐμὸν πολλοῖσι τετιμένον ἀνθρώποισιν·
 480 εἰμὶ δ' ἐγὼ Διὸς υἱός, Ἀπόλλων δ' εὐχομαι εἶναι,
 ὑμέας δ' ἤγαγον ἐνθάδ' ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
 οὐ τι κακὰ φρονέων, ἀλλ' ἐνθάδε πίονα νηὸν
 ἔξετ' ἐμὸν πᾶσιν μάλα τίμιον ἀνθρώποισι,
 βουλάς τ' ἀθανάτων εἰδήσετε, τῶν ἰότητι

464. καταθνητοῖσιν x Chalcondyles: κατὰ θνητοῖσιν cet.

ἐγγεγάσιν codd. 475. Κνωσὸν A Q (Abel, Gemoll): κνωσσὸν cet.

πολλοῖσι M At D Π ρ:

479. 468. ἐγγεγάσιν Ilgen: 479. 479. πολλοῖσι L spatio interiecto καλλοῖσι ET | τετιμένον
 codd.: τετιμένοι Hermann (cfr. ann. in v. 522)

455 mettendo a rischio la vita e apportando mali agli stranieri?
 Perché mai rimanete così inerti, in preda allo sconforto, e a
 terra

non scendete, e non ammainate le vele della nera nave?
 Tale è infatti il costume degli uomini che si nutrono di pane,
 quando dal mare, con la nave nera, a terra

460 giungono esausti per la fatica, e subito
 li prende nell'animo il desiderio del dolce cibo ».

Così egli parlava, e infondeva coraggio nei loro cuori.
 E a lui rispondendo diceva il capo dei Cretesi:

« Straniero, poiché tu in verità non assomigli ai mortali
 465 nella statura e nell'aspetto, ma agli dei immortali,
 a te salute e ogni felicità, e gli dei ti concedano fortuna.
 E tu dimmi questo veracemente, affinché io ben lo sappia:
 che paese è questo? che terra? e quali uomini vi abitano?
 Con altra meta, infatti, noi navigavamo sugli abissi profondi:
 470 verso Pilo, da Creta: questa è la nostra origine, che noi
 solennemente affermiamo.

Ora invece qui con la nave siamo giunti, senza volerlo,
 desiderosi di andare per un'altra rotta, lungo altre vie;
 ma qualcuno degl'immortali qui ci ha condotti, contro il
 nostro volere ».

E, rispondendo loro, così parlava Apollo, l'arciere:
 475 « O stranieri, che prima abitavate Cnosso ricca di alberi,
 – ed ora invece non più ritornerete
 alla città diletta, né ciascuno alla sua bella casa
 e alla sua cara moglie; ma qui il mio pingue tempio
 avrete in custodia, onorato da molti uomini –,
 480 io sono Apollo, figlio di Zeus: lo affermo solennemente;
 e qui vi ho condotto sui profondi abissi del mare,
 ma non vi sono nemico: anzi, qui il mio pingue tempio
 avrete in custodia, onorato da molti uomini,
 e conoscerete i disegni degli immortali, e per loro volere

- 485 αἰεὶ τιμήσεσθε διαμπερὲς ἤματα πάντα.
 ἀλλ' ἄγεθ' ὥς ἂν ἐγὼ εἴπω πείθεσθε τάχιστα·
 ἰστία μὲν πρῶτον κάθετον λύσαντε βοείας,
 νῆα δ' ἔπειτα θοὴν ἐπὶ ἡπείρου ἐρύσασθε,
 ἐκ δὲ κτήμαθ' ἔλεσθε καὶ ἔντεα νηὸς εἵσης,
- 490 καὶ βωμόν ποιήσατ' ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης·
 πῦρ <δ'> ἐπικαίοντες ἐπὶ τ' ἄλφιστα λευκὰ θύοντες
 εὐχεσθαι δῆπειτα παριστάμενοι περὶ βωμόν.
 ὥς μὲν ἐγὼ τὸ πρῶτον ἐν ἡεροειδέϊ πόντῳ
 εἰδόμενος δελφῖνι θοῆς ἐπὶ νηὸς ὄρουσα,
- 495 ὥς ἐμοὶ εὐχεσθαι δελφινίῳ· αὐτὰρ ὁ βωμὸς
 αὐτὸς δελφεῖος· καὶ ἐπόψιος ἔσσεται αἰεὶ.
 δειπνῆσαι τ' ἄρ' ἔπειτα θοῇ παρὰ νηῖ μελαίνῃ,
 καὶ σπεῖσαι μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν.
 αὐτὰρ ἐπὴν σίτοιο μελίφρονος ἔξ ἔρον ἦσθε,
- 500 ἔρχεσθαί θ' ἅμ' ἐμοὶ καὶ ἱηπαιήον' αἰεῖδιν
 εἰς ὃ κε χῶρον ἱκησθον ἔν' ἔξετε πίονα νηόν.
 ὡς ἔφαθ'· οἳ δ' ἄρα τοῦ μάλα μὲν κλύον ἦδ' ἐπίθοντο.
 ἰστία μὲν πρῶτον κάθεσαν, λῦσαν δὲ βοείας,
 ἰστόν δ' ἰστοδόκῃ πέλασαν προτόνοισιν ὑφέντες,
- 505 ἐκ δὲ καὶ αὐτοὶ βῆσαν ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης,
 ἐκ δ' ἄλως ἡπειρόνδε θοὴν ἀνὰ νῆ' ἐρύσαντο
 ὑπόῳ ἐπὶ ψαμάθοις, παρὰ δ' ἔρματα μακρὰ τάνυσσαν,
 καὶ βωμόν ποίησαν ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης·
 πῦρ δ' ἐπικαίοντες ἐπὶ τ' ἄλφιστα λευκὰ θύοντες
- 510 εὐχονθ' ὥς ἐκέλευε παριστάμενοι περὶ βωμόν.
 δόρπον ἔπειθ' εἴλοντο θοῇ παρὰ νηῖ μελαίνῃ,
 καὶ σπεῖσαν μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν.

488. ἐπὶ Ψ, tuetur Spitzner *de versu Graecorum heroico*, p. 144, coll. II. XXII 206, XXIII 274: ἐπ' Μ μὲν ἐπ' Bothe ἐπὶ γ' Bothe in addendis ἐπ'αν Baumeister ἀν' ἐπ' Agar «Class. Rev.» 1896, p. 389, coll. 506 491. 8' add. Ilgen coll. 509 496. interpunxi cum Π ρ | δελφεῖος scripsi (cfr. 373): δέλφειος Β Γ V × δέλφιος At D A Q P δελφίνιος M, praetulit Ruhnkenius 503. λῦσαν Stephanus: λύσαν codd. 505. βῆσαν M: βαῖνον Ψ edd. 506-8. om ET 507. παρὰ δ' ἔρματα Ψ: περὶ δ' ἔργματα M 510. περὶ Π^{2m} (Ernesti coll. 492): παρὰ codd.

485 sempre, in eterno, sarete onorati.

Ma suvvia, obbedite senza indugio al mio comando:
dapprima ammainate le vele, sciogliendo le cinghie,
poi la veloce nave tirate sulla spiaggia,
e deponete, dalla nave ben bilanciata, il carico e gli attrezzi.

490 Poi elevate un'ara sulla riva del mare:

su di essa accendete il fuoco e offrite bianca farina;
infine, stando intorno all'ara, elevate una preghiera.
Come io, dapprima, sul mare coperto di nebbia
nell'aspetto di un delfino balzai sulla veloce nave,

495 così voi mi invocherete col nome di Delfinio:

l'ara stessa verrà chiamata delfica, e sarà per sempre famosa.
Poi ristoratevi presso la veloce nave nera,
e libate agli dei beati che abitano l'Olimpo.
E quando avrete soddisfatto il desiderio del cibo che conforta
l'animo

500 muovete al mio seguito cantando il peana,

finché avrete raggiunto il luogo ove custodirete il pingue
tempio ».

Così parlò, ed essi di buon animo gli diedero ascolto, e
l'obbedirono.

Dapprima ammainarono la vela, sciolsero le cinghie,
abbassarono l'albero mediante i cavi, e lo deposero nel suo
alloggiamento;

505 essi poi scesero sulla riva del mare,

tirarono la nave fuori dell'acqua, sulla spiaggia,
ben addentro nella sabbia; e lungo lo scafo posero grossi
puntelli.

Poi elevarono un'ara sulla riva del mare,
su di essa accesero il fuoco, e offrirono bianca farina;

510 e, come il dio aveva ordinato, levarono una preghiera stando
intorno all'ara.

Poi si ristorarono presso la veloce nave nera
e libarono agli dei beati che abitano l'Olimpo.

- αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,
 βάν ῥ' ἔμεν· ἦρχε δ' ἄρα σφιν ἀναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων
 115 φόρμιγγ' ἐν χεῖρεσσιν ἔχων, ἀγατὸν κιθαρίζων,
 καλὰ καὶ ὕψι βιβάς· οἱ δὲ ῥήσσοντες ἔποντο
 Κρηῆτες πρὸς Πυθῶ καὶ ἰηπαιήον' αἶδον,
 οἳοι τε Κρητῶν παιήονες οἳσι τε Μοῦσα
 ἐν στήθεσσιν ἔθηκε θεὰ μελίγηρυν αἰοιδῆν.
 120 ἄκμητοι δὲ λόφον προσέβαν ποσίν, αἴψα δ' ἔκοντο
 Παρνησὸν καὶ χῶρον ἐπήρατον ἐνθ' ἄρ' ἔμελλεν
 οἰκῆσειν πολλοῖσι τετιμῆνος ἀνθρώποισι·
 δεῖξε δ' ἄγων ἄδυτον ζάθεον καὶ πίονα νηόν.
 τῶν δ' ὠρίνετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι·
 125 τὸν καὶ ἀνειρόμενος Κρητῶν ἀγὸς ἀντίον ἠῦδα·
 ὦ ἄν' ἐπεὶ δὴ τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἵης
 ἤγαγες· οὐτῶ που τῷ σῷ φίλον ἔπλετο θυμῷ·
 πῶς καὶ νῦν βιόμεσθα; τό σε φράζεσθαι ἄνωγμεν.
 οὔτε τρυγηφόρος ἦδε γ' ἐπήρατος οὔτ' εὐλείμων,
 130 ὥς τ' ἀπὸ τ' εὖ ζῶειν καὶ ἄμ' ἀνθρώποισιν ὀπηδεῖν.
 τοὺς δ' ἐπιμειδήσας προσέφη Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων·
 νῆπιοι ἀνθρῶποι, δυστλήμονες, οἱ μελεδῶνας
 βούλεσθ' ἀργαλέους τε πόνους καὶ στείνεα θυμῷ·
 ῥῆϊδιον ἔπος ὕμῳ ἑρέω καὶ ἐπὶ φρεσὶ θήσω·
 135 δεξιτερῇ μάλ' ἕκαστος ἔχων ἐν χειρὶ μάχαιραν
 σφάζειν αἰεὶ μῆλα· τὰ δ' ἄφθονα πάντα παρέσται,
 ὅσσα ἔμοι κ' ἀγάγωσι περικλυτὰ φῦλ' ἀνθρώπων·
 νηὸν δὲ προφύλαχθε, δέδεχθε δὲ φῦλ' ἀνθρώπων

514-6. ex Ἀπόλλων ad βιβάς laudat Athenaeus I 22c 515. ἀγατὸν At D Chal-
 condyles, tuctur Ruhnkenius: ατὸν spatio interiecto x ἐρατὸν M (Barnes)
 χρυσὴν p χαρίεν Athenaeus 516. ῥήσσοντες M, praetulit Ruhnkenius: φρίσ-
 σοντες Ψ 521-2. ἔμελλεν et τετιμῆνος (τετιμημένος M B Γ) codd.: ἔμελλον
 et τετιμῆνοι Pierson *Verisimilia*², p. 95, coll. 485 523. ἄδυτον ζάθεον E T L^m
 Π^m, praetulit Schneidewin: αὐτοῦ δάπεδον cet. 525. τὸν M p (Barnes): τῶν Θ
 529. ἦδε codd.: οὔτε D'Orville | ἐπήρατος codd.: ἐπήροτος Barnes in v. 1.
 530. ἀπὸ codd.: ἄπο Hermann | ὀπηδεῖν codd.: ὀπάζειν Abel 534. ῥηϊδιον
 Ψ: ρηιδίως M 538. om M p | νηὸν δὲ Ernesti: νηόν τε Θ

E quando ebbero soddisfatto il desiderio di bevanda e di cibo
si avviarono: li guidava il dio figlio di Zeus, Apollo,
515 tenendo nelle mani la cetra, dolcemente suonando,
e procedendo agilmente, a grandi passi. Avanzando in ritmo,
lo seguivano

verso Pito i Cretesi, e cantavano il peana,
simile ai peani dei Cretesi, cui la Musa divina
ha infuso nel cuore il canto dalla dolce armonia.
520 Camminando instancabili, ascesero il colle; e subito giunsero
al Parnaso, e all'amabile luogo ove il dio
avrebbe preso dimora, onorato da molti uomini;
egli li guidava, additando loro il penetrale divino e il ricco
tempio.

Ma il cuore era turbato nei loro petti,
525 e il capo dei Cretesi, interrogandolo, così parlava:
« Signore, poiché lontano dai nostri cari e dalla patria
tu ci hai condotto – così piacque al tuo cuore –,
ora come vivremo? questo ti chiediamo di spiegarci.
Questa amabile terra non è feconda di messi, né ricca di
pascoli,

530 da poterne trarre mezzi di vita a sufficienza, e prendersi cura
degli altri uomini ».

E, sorridendo, rispose loro Apollo figlio di Zeus:
« O uomini stolti, sciagurati, che di affanni dolorosi
andate in cerca, e di travagli, e di ansie, per il vostro cuore!
Facilmente io vi darò una risposta, e la imprimerò nel vostro
animo:

535 ciascuno di voi, tenendo nella mano destra il coltello,
uccida senza posa le vittime: queste affluiranno sempre in
abbondanza,

quante a me porteranno le gloriose stirpi degli uomini;
vegliate sul mio tempio, e accogliete le stirpi degli uomini

- ἐνθάδ' ἀγειρομένων κάτ' ἐμὴν ἰθὺν γε μάλιστα
 540 εἴ κέ τι τηῦσιον ἔπος ἔσσεται ἢ τι ἔργον,
 ὕβρις θ' ἢ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων.
 ἄλλοι ἔπειθ' ὑμῖν σημάντορες ἄνδρες ἔσσονται,
 τῶν ὑπ' ἀναγκάῃ δεδμήσεσθ' ἤματα πάντα.
 εἴρηταί τοι πάντα, σὺ δὲ φρεσὶ σῇσι φύλαξαι.
 545 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε Διὸς καὶ Λητοῦς υἱέ·
 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς.

539. κατ' ἐμὴν ἰθὺν γε μάλιστα Matthiae (τάχιστα Humbert): καὶ ἐμὴν ἰθὺν γε μάλιστα codd. καὶ ἐμὴν ἰθύνετε δαίτα Martin, p. 185, καὶ ἐμὴν ἰθύνετε θέμιστα Baumeister | post hunc versum lacunam statuit Wolf² 540. εἴ κέ τι τηῦσιον coniecti: ἢ τι τηῦσιον codd. εἰ δέ τι τηῦσιον Reiz apud Ilgen et Franke 541. καταθνητῶν B (Stephanus): κατὰ θνητῶν cet.

che qui si riuniranno, più che in ogni altro luogo, per mio
volere,

540 quando vi sarà una parola o un'azione temeraria,
o un atto di empietà, come è ineluttabile fra gli uomini mortali.

In seguito vi saranno altri uomini che avranno autorità su
di voi:

<

al loro potere sarete soggetti per sempre.

Tutto ti è stato rivelato, e tu custodisci il ricordo nel tuo
animo ».

545 Così io ti saluto, figlio di Zeus e di Leto;
io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno IV A HERMES

1. *Il dio dei pastori e dei viandanti.* Già nelle fonti più antiche la figura di Hermes appare molto complessa; particolarmente accentuati, peraltro, sono i suoi legami col mondo della pastorizia – intesa nel senso più lato, cioè come allevamento degli animali domestici in genere, e non solo di bovini e ovini –: tanto da far supporre che il suo culto abbia avuto origine proprio in questo ambiente.

Semonide scrive che i pastori sono soliti sacrificare a Hermes e alle ninfe, loro numi tutelari (fr. 18 Diehl); alle stesse divinità sacrifica anche il porcaro Eumeo nell'*Odissea* (XIV 435-6). Nel famoso « inno a Ecate » della *Teogonia* si attribuisce alla dea la protezione di tutte le attività umane; è significativo che, giunto alla pastorizia, il poeta senta il bisogno di ricordare che Ecate divide le sue prerogative con Hermes (vv. 444-7). Nella plastica il dio è frequentemente rappresentato come *criophoros*: porta cioè sulle spalle un ariete. Egli ha in comune con Apollo gli epiteti di *nomios* (dio dei pascoli), *epimelios* (guardiano del gregge), *οιοπόλος* (pecoraio). La parziale coincidenza fra i culti delle due divinità ha ispirato il mito che è al centro del nostro inno: Hermes ruba l'armento del fratello, e questi infine si lascia indurre a fargliene dono ottenendo in cambio la lira; nella versione seguita dal rapsodo, Apollo riconosce al rivale il compito di curare buoi, cavalli e muli. Un altro dio della pastorizia, Pan, è considerato nel mito figlio di Hermes, anziché suo rivale (inno XIX).

La funzione propria di Hermes non è tanto di proteggere il bestiame – attività che si addice piuttosto ad Apollo (cfr. pp. 82-3) – quanto di moltiplicarlo: egli è dunque un dio della fecondità. Le fonti sono esplicite su questo aspetto, che non di rado i moderni tendono a trascurare. Nel passo già citato della *Teogonia* si legge che Hermes è « ottimo nell'accrescere il bestiame ». Nell'*Iliade*, egli « concede ricchezza » a Forbante, eroe *polymelos*, « dai molti greggi » (XIV 490-1), e si unisce con la ninfa *Polymele*, generando l'eroe Eudoro, « dai bei doni » (XVI 179-86); questi due nomi simboleg-

giano l'abbondanza. Nell'inno, quando il dio prende in consegna l'armento che era stato di Apollo, prevede che « le vacche, unendosi ai tori, genereranno a profusione maschi e femmine » (vv. 493-4).

D'altronde, non vi sono dubbi sul punto di vista greco in materia, poiché a Cillene in Elide il dio era venerato sotto forma di fallo (Pausania, VI 26,5), e la sua immagine più diffusa, che noi chiamiamo « erma », è una semplice stele cui viene conferito un aspetto vagamente antropomorfo con l'aggiunta di una testa e di un fallo. Alcuni studiosi negano l'importanza di questo dato; essi suppongono che le erme siano state dedicate in origine ad altre divinità (Dioniso), o che abbiano rappresentato soltanto il fallo senza alcun intento di personificazione. Ma il nome stesso del monumento fa supporre che esso sia nato nella cerchia di Hermes, e solo più tardi sia stato usato per altre divinità. I greci non usano un nome comune « erma »: la stele itifallica si chiama « l'Ermes », o « l'Ermes di pietra »; sicché la proposizione « l'erma non rappresenta sempre Hermes » è intraducibile in greco. Gli antichi usano dire, a proposito di altri dei, che essi sono effigiati « in una forma simile allo Hermes di pietra » (Pausania, II 10, 7; VIII 32, 1-2). Altri studiosi, pur ammettendo la costante associazione fra Hermes e il fallo, negano che quest'ultimo alluda a un culto della fecondità: sarebbe invece un generico portafortuna. Ma non deve dimenticarsi che il fallo è usato come amuleto proprio in quanto è l'organo della riproduzione.

Un aspetto tipico di Hermes è la mobilità. La vita dei pastori è una vita nomade; perciò il dio è adorato soprattutto lungo le vie (ἐνὸδιος) e i viandanti lo considerano una guida e una scorta (ἡγεμῶν, πομπαῖος, πομπός). La fonte più antica è per noi l'ultimo canto dell'*Iliade*, in cui egli accompagna Priamo nel rischioso cammino attraverso la pianura di Troia e l'accampamento degli Achei, fino alla tenda di Achille.

Il simbolo del dio, ai margini della strada, è un mucchio di sassi, chiamato col suo stesso nome (Ἑρμῆς: cfr. Esichio, s.v. ἑρμαῖος λόφος), o con un aggettivo sostantivato tratto dal suo nome: ἑρμεῖον (Strabone, VIII 343), ἑρμαῖον (*Etymologicum Magnum*, s.v.; scolio a *Od.* XVI 471). È superfluo aggiungere che si tratta di un uso antichissimo, e perciò sembra molto probabile che lo ἑρμαῖος λόφος di Itaca (*Od.*, loc. cit.) sia appunto uno di questi cumuli, sebbene alcuni preferiscano interpretare « colle di Hermes ». Sull'origine degli *hermaia* si narravano vari miti; interessante è la spiegazione dello scoliaste omerico: « Hermes purificava le strade, e là dove aveva purificato, gettava fuori dalla strada una pietra, che serviva da segnale » (cfr. anche Anneo Cornuto, 16, p. 24 Lang). Si può dunque supporre che alla radice del fenomeno sia un rudimentale rito catartico: il viandante gettava fuori dalla strada un

ciottolo come per allontanare il male. L'abitudine di compiere il rito in luoghi determinati provocò il sorgere dei cumuli, nei quali poi si sentì la presenza di un dio.

Si ammette generalmente che vi sia un rapporto fra il primitivo simbolo aniconico e l'erma itfallica usata dal sesto secolo in poi. Infatti, se prendiamo come punto di partenza un cumulo di sassi che è chiamato *Hermaion*, ma anche semplicemente « Ermes », e ricordiamo che l'erma di età classica è un « Ermes di pietra », la continuità appare senz'altro probabile. Il punto debole dell'ipotesi starebbe, secondo alcuni, nel fatto che non sono attestate forme intermedie fra i due tipi di monumento; in realtà, la forma intermedia è testimoniata dalle fonti letterarie che alludono a erme circondate da un mucchio di pietre (Anneo Cornuto, loc. cit.; Babbrio, 48).

Una delle funzioni in cui si esplica l'attività di Ermes come accompagnatore è quella di guidare le anime dei morti verso gl'Inferi: perciò nella scienza moderna è molto diffusa la formula « Ermes psicopompo », sebbene il termine *ψυχοπομπός* nei testi classici sia raro e tardo. Gli antichi parlano invece di Ermes ctonio; e in questo caso l'epiteto può considerarsi equivalente a catactonio, cioè sotterraneo. Peraltro il Cillenio non è mai stato, né è diventato, un dio della morte, e non ha mai assunto l'aspetto sinistro e terribile che caratterizza le divinità dell'oltretomba. Anche l'espressione « Ermes lo prende » (Eschilo, *Choeph.* 622), riferita all'attimo della morte, significa soltanto « Ermes lo conduce via ».

Ermes è al servizio degli dei inferi come è al servizio degli Olimpici (Eschilo, *Choeph.* 165, 124-6; Apollodoro, III 115); nell'inno è definito « il perfetto messaggero presso Ade » (vv. 572-3), altrove invece « messaggero di Persefone » (IG XIV 769). Ma in realtà egli è diverso dagli uni e dagli altri (p. 158-60).

È noto che per i greci l'Ade è un mondo squallido e tenebroso, il cui solo nome suscita orrore; ma non per questo è desiderabile la sorte di coloro che ne sono esclusi. Le anime, abbandonate a sé stesse, sarebbero incapaci di trovare la strada, e rimarrebbero sospese fra il mondo dei vivi e il mondo dei morti (ciò appare evidente nell'ultimo libro dell'*Odissea*, vv. 1-14: le ombre dei proci svolazzano senza meta, come pipistrelli). Il dio che tutte le raccoglie, e le guida nell'ultimo viaggio, ha dunque una funzione positiva. Molto spesso si trova iscritto su monumenti funebri il nome di Ermes — dal quarto secolo in poi, quasi sempre con l'epiteto « ctonio » —; ciò significa che all'atto della sepoltura si invoca il dio perché adempia alla sua missione benefica.

Aiace, nella tragedia sofoclea, chiede di addormentarsi dolcemente nella morte (vv. 831-2), e rivolge la sua preghiera a Ermes *πομπάιος*, accompagnatore; in sostanza, egli anticipa al momento

del trapasso l'assistenza che il dio è solito prestare dopo la morte. In epoca più tarda il concetto dell'oltretomba era più ricco di sfumature e si ammetteva anche fuori degli ambienti iniziatici la possibilità che il destino delle anime fosse più o meno fausto secondo i loro meriti; perciò il morituro libava a Hermes chiedendo di essere condotto « nella parte buona degl'Inferi » (Valerio Massimo, II 6,8; cfr. Orazio, *Carm.* I 10,17-8).

D'altronde, rientra fra i compiti del dio anche quello di accompagnare coloro che tornano dal mondo dei morti alla luce del giorno: egli riconduce Persefone alla madre (inno II 334-85); insieme con Atena, scorta Eracle dopo il rapimento di Cerbero (*Od.* XI 625-6); una frase di Servio (*in Aeneida* VI 603) fa pensare che, secondo qualche mitografo, egli sia sceso agl'Inferi in cerca di Pelope; e Virgilio mette sullo stesso piano la presenza di Hermes nel momento della « discesa » e in quello del « ritorno » (*Aen.* IV 242-3). È perciò, senza dubbio, che il coro dei persiani lo invoca con Gea e Aidoneo quando chiede che l'ombra di Dario salga sulla terra per mostrarsi ai suoi fedeli sudditi (Eschilo, *Pers.* 628-30).

2. *L'amico degli uomini.* Abbiamo già incontrato Hermes come araldo e messaggero degli dei; nell'*Odissea* (I 37-42, 84-7; V 29) e in Esiodo (*Op.* 80, cfr. v. 85), egli è l'araldo per eccellenza. Nell'*Iliade* non svolge questa attività, ma porta i calzari alati propri dei messaggeri divini (XXIV 340-2 = *Od.* V 44-6), ed è già qualificato con l'epiteto ἐπιούρης, ἐπιούριος, « veloce ». Il Nilsson ha poi notato che in Omero Hermes agisce sempre come inviato di Zeus, e non spontaneamente: fa eccezione solo un passo dell'*Odissea* (X 275-309) in cui egli, di propria iniziativa, mette l'eroe sull'avviso contro le insidie di Circe. Un'altra funzione subordinata che si attribuisce a Hermes è quella di coppiere (Saffo, fr. 141 Lobel-Page; Alceo, fr. 447 Lobel-Page); anche questa attività d'altronde non è ignota all'epopea, poiché Odisseo conta sull'aiuto del dio per diventare un buon domestico, idoneo a prestare « tutti quei servizi che gl'inferiori rendono ai grandi » (*Od.* XV 319-24). Tutto ciò spiega perché una festa di schiavi, a Cidonia, sia stata dedicata a Hermes (Ateneo, XIV 636 b), e perché in generale il suo culto sia tanto diffuso presso gli umili.

Gli stessi caratteri che favorivano la popolarità di Hermes nocquero al suo prestigio. Quando egli riferisce a Prometeo gli ordini di Zeus, è vilipeso dal titano come « servo degli dei » (Eschilo, *Prom.* 954, 966, 983): quella che, nel pensiero del poeta, era l'invettiva di un ribelle, rispecchiava un dato di fatto fin troppo evidente. Aristofane immagina che gli dei, lasciando la loro dimora celeste, lascino Hermes a sorvegliare τὰ σκευάρια; cioè, all'incirca, la « batteria di cucina » (*Pax* 201-2; cfr. anche *Plut.* 1168-70). Ma

il giudizio più distruttivo è quello espresso in una favola di Esopo (90 ed. Hausrath). Il dio si presenta in incognito a uno scultore, e gli chiede quanto costino le statue di Zeus e di Era; chiede poi il prezzo della propria, e lo scultore risponde: « se compri le altre due, questa te la regalo ».

Questi dati, tuttavia, rappresentano solo l'ultimo capitolo di una lunga storia, cominciata in epoche molto lontane e in tutt'altra situazione. Anzitutto, è ovvio che il culto di Hermes non era limitato ai servi, e ai liberi di condizione modesta; nella stessa Cidonia, ove era festeggiato dagli schiavi, lo si riteneva padre dell'eroe fondatore, Kydon (Alessandro Poliistore, 273 Jacoby, fr. 30; Pausania, VIII 53,4): quindi era evidentemente una divinità della *polis*. Anche là dove, come a Tanagra, ha l'epiteto di πρόμαχος, « combattente in prima fila », « difensore » (Pausania, IX 22,1-2), egli è evidentemente dio della *polis* o dell'aristocrazia guerriera. È degno di nota che i principi dei Feaci facciano una libagione in suo onore alla fine del banchetto (*Od.* VII 136-8).

Del resto, un dio venerato soltanto, o prevalentemente, dagli umili, non sarebbe stato identificato da Erodoto con il dio trace venerato solo dalla dinastia regnante (V 7), e non apparirebbe nel mito come genitore di re (ad esempio Polybos: Nicola Damasceno, 90 Jacoby, fr. 8; Pausania, II 6,6), e nume tutelare dei Pelopidi.

L'esistenza di un rapporto genealogico fra Hermes e i Pelopidi non è dimostrata. Secondo alcuni, il rapporto è implicito nel passo omerico in cui si narra che Zeus donò uno scettro a suo figlio Hermes, Ermes a Pelope, e Pelope a suo figlio Atreo (*Il.* II 100-8; cfr. anche lo scoliaste al v. 104). Nelle fonti postomeriche il padre di Pelope è Tantalo; ma quando l'eroe viene ucciso è riportato alla vita da Hermes (scoliate a Pindaro, *Ol.* I, 40; Servio, in *Aeneida* VI 603). D'altra parte, Pelope dedicò un altare a Hermes in Olimpia, allo scopo di espiare l'uccisione di Mirtilo, ritenuto a sua volta figlio di Hermes (Pausania, V 1,7): il mito potrebbe rispecchiare un antichissimo conflitto dinastico svoltosi in un periodo nel quale la legittimazione del potere si faceva risalire a Hermes, anziché a Zeus.

Indipendentemente dalla ipotetica genealogia, è certo che i Pelopidi ricevono l'investitura del potere dal dio cilleno: dopo aver donato lo scettro a Pelope, egli inviò ad Atreo e a Tieste un agnello d'oro, oggetto di sanguinose discordie appunto perché simbolo della regalità (*Alcmaeonis*, fr. 6 Kinkel; Euripide, *Or.* 995-1012, cfr. *Iph. Taur.* 812-3); infine Oreste gli chiede aiuto invocandolo come dio che veglia sul potere dei suoi padri (Eschilo, *Choeph.* I: va ricordato però che questo passo è ambiguo, e interpretato anche in altri modi).

Il contrasto fra i due aspetti di Hermes, nume tutelare della più famosa dinastia mitica, da un lato, e dei servi dall'altro, si può

spiegare con la stratificazione di fasi culturali diverse. In epoche primitive, non ancora dimenticate da Omero, il capo della comunità cura egli stesso il proprio armento, e, come i patriarchi biblici, è solo un pastore più ricco e più potente degli altri. Perciò il protettore degli armenti e delle mandrie è anche il dio dei principi e degli eroi. Un tale stato di cose vigeva probabilmente in Grecia prima che si costituissero le grandi monarchie micenee, e anche dopo la loro caduta. È notevole il fatto che il re di Corinto, figlio di Ermes, abbia nome Polybos, «ricco di buoi», e che il simbolo conteso fra i Pelopidi sia un agnello, sia pure d'oro; secondo alcuni è inoltre significativo che talvolta il monarca sia definito «pastore di popoli», come nel citato passo dell'*Iliade* sullo scettro di Agamennone.

Lo sviluppo di strutture sociali e politiche più complesse fa sì che i principi e in generale gli aristocratici si dedichino esclusivamente alla vita pubblica e alla guerra, delegando a sottoposti la cura dei loro beni: in questa fase il dio dei pastori può apparire, proprio in quanto tale, un dio degli umili.

Anche il rango di Ermes nell'Olimpo, come divinità «minore», al servizio degli altri dei, potrebbe essere il risultato di una lunga evoluzione. In primo luogo, anche quando egli si limita a eseguire gli ordini ricevuti, svolge compiti che nessun altro dio saprebbe affrontare. Nell'*Iliade*, gli dei che vogliono – senza tuttavia ricorrere alla imposizione o alla forza, il che sarebbe molto facile – sottrarre il morto Ettore alla vendetta di Achille, «esortano insistentemente» Ermes a rubare la salma (XXIV 24, 109); infatti, egli solo ne sarebbe capace, come egli solo era riuscito a «rubare» Ares, tenuto prigioniero da Oto ed Efialte (V 388-91). Inoltre, tocca quasi sempre a Ermes il compito di proteggere gli dei e gli eroi che per vari motivi si trovano in pericolo al momento della nascita (i Dioscuri, Dioniso, Eracle, Asclepio, Ione): egli ha una parte essenziale in questi miti per la sua furberia, quando si tratta di nascondere il neonato, per la sua destrezza, quando si tratta di salvarlo dalle fiamme, come nel caso di Asclepio.

Ermes infatti si distingue fra gli altri dei «per la sua mente acuta» (*Il.* XX 35); è maestro di astuzia ai mortali (*Od.* XIX 394-8; Esiodo, *Op.* 77-80); la sua abilità e la sua versatilità sono i motivi dominanti dell'inno IV. Una delle sue doti è il genio inventivo. Il nostro rapsodo (o forse un interpolatore: cfr. vv. 25, 111, e note) va al di là di tutte le altre fonti considerando il Cilleneo inventore del fuoco; di solito, il suo genio si esplica nel campo della musica. Egli ha inventato la lira e la siringa: nonostante il fatto che questi strumenti siano attribuiti l'uno di Apollo, l'altro di Pan, la priorità di Ermes non viene mai messa in dubbio.

In secondo luogo va ricordato che, quando gli dei decidono

di aiutare i mortali, Hermes è incaricato di agire in loro nome non solo per le sue peculiari capacità, ma anche perché a lui, più che a ogni altro, è gradito « accompagnarsi agli uomini » (*Il.* XXIV 334-5). Al dio di Cillene, più volentieri che agli altri, si chiede aiuto e fortuna; egli è invocato come « il più benevolo verso gli uomini, e il più largo di doni » (Aristofane, *Pax* 392-4), o, semplicemente, come « dispensatore di beni » (*Od.* VIII 335; inno XVIII 12, XXIX 8).

Ciò non vuol dire tuttavia ch'egli sia sempre a portata di mano: anzi una sua caratteristica è l'imprevedibilità. Egli « viene incontro » al viandante lungo il cammino, quando questi meno se lo aspetta (*Il.* XXIV 375, *Od.* X 277); allo stesso modo la tartaruga che gli porterà fortuna « viene incontro » a Hermes fanciullo (inno IV 26). Il guadagno inatteso, il colpo di fortuna, si chiama *hermaion* (ἑρμαῖον: cfr. Esichio, e l'*Etymologicum Magnum*). Naturalmente il dio che concede la fortuna è anche il protettore contro ogni sorta di pericoli (ἀλεξίκακος), e perciò è venerato davanti alle porte delle case e delle città (στροφαῖος, προπύλαιος); questo è uno dei vari aspetti in cui il suo culto e quello di Apollo sono in concorrenza.

D'altra parte questo dio sfuggente e vagabondo, considerato dai moderni, a buon diritto, come il tipico rappresentante dello spazio aperto e ignoto, del « fuori » – in antitesi con Estia che impersona il « dentro », il mondo riparato e circoscritto della casa¹ – è stato oggetto di culto anche nei penetrali della casa, insieme appunto con Estia (inno XXIX). Si può supporre che in qualche parte della Grecia i suoi fedeli, passati dal nomadismo alla vita sedentaria, non abbiano saputo staccarsi dalla loro divinità prediletta, che assunse così una nuova fisionomia, e accentuò la sua presenza nella vita quotidiana.

Riassumendo, Hermes è al servizio degli altri dei perché ha delle facoltà che gli altri dei non hanno; in particolare, serve gli altri dei nei loro rapporti coi mortali perché è il naturale intermediario fra gli dei e gli uomini, così come fra gli dei celesti e quelli del sottosuolo. Alcune delle sue caratteristiche corrispondono a quelle dei demoni esiodei, che « ...vivono sulla terra, sono generosi e tengono lontano il male; sono custodi degli uomini mortali, ... dispensatori di ricchezza » (*Op.* 122-6). D'altra parte, il suo potere si fonda sulla destrezza e l'astuzia; egli è generoso, ma anche dispettoso; ama rendersi invisibile, e si muove nelle tenebre della notte; frequenta i mortali, ma resta elusivo e inafferrabile: somiglia insomma più a un genietto, a uno spiritello, che agli dei dell'Olimpo. Si è già notato che i pastori lo venerano insieme con le ninfe: ciò

¹ O. Kern, *Die Religion der Griechen* II, Halle 1935, p. 16; cfr. anche J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès*, « L'homme » III 1963, pp. 12-50.

suggerisce che egli sia stato in origine, come le ninfe, uno « spirito della natura ».

Era inevitabile che, inserito nell'Olimpo, Ermes apparisse « inferiore » agli altri dei: ma in sostanza egli è piuttosto un dio « diverso »; cioè rispecchia una diversa concezione della divinità. Si potrebbe supporre che in epoca molto antica molti altri dei abbiano avuto caratteri simili a quelli di Ermes, e che abbiano poi subito un'evoluzione più accentuata verso il tipo del grande dio olimpico, remoto e distaccato dal mondo umano: in tal caso il Cillenio si distinguerebbe perché ha conservato tratti più arcaici. Ma, nella maggior parte dei casi, questo sviluppo non si può ricostruire, sicché dobbiamo fermarci alla semplice constatazione di una « diversità ».

3. *Il dio dei ladri.* Nell'inno omerico, Ermes è « il furfante » (v. 446), o « il signore dei furfanti » (vv. 175, 292); Ipponatte lo chiama « amico dei ladri » (fr. 3,3 Masson). Egli è anche il loro maestro e progenitore: il prototipo dei ladri e dei bugiardi, Autolico – avo materno di Odisseo, che non disonora certo la stirpe –, è secondo un poeta epico il discepolo di Ermes (*Od.* XIX 394-8); secondo altre fonti, è suo figlio (Esiodo, fr. 64,17-8 Merkelbach-West; Ferecide, 3 Jacoby, fr. 120). Tanto Ermes quanto Autolico sono dediti a varie forme di furto; la loro attività è talvolta definita dal verbo ἀντιτοπέω, « forare », « penetrare attraverso un foro » (*Il.* X 266-7; inno IV 283). Ma sembra evidente che ambedue sono soprattutto ladri di bestiame (per quanto riguarda Autolico, cfr. Esiodo, fr. 67 Merkelbach-West; Ferecide, 3 Jacoby, fr. 120).

A causa di questa sua attività, Ermes è « amico della notte nera » (inno IV 290, cfr. vv. 67,578), e deve contare sul sonno dei pastori e dei cani; è forse perciò che egli diventa anche un dio del sonno, e i Feaci « solevano libare a lui per ultimo, quando pensavano al riposo » (*Od.* VII 136-8). Inoltre, egli passa attraverso le serrature delle porte, « come una nebbia » (inno IV 146-7); la stessa via è usata dalle immagini del sogno (*Od.* IV 802, 838).

Com'è noto, Ermes fu incaricato da Zeus di liberare Io, trasformata in vacca dalla sua rivale Era e messa sotto la sorveglianza di Argo, il mostro insonne dai quattro occhi – o, secondo un'altra versione, dagli infiniti occhi –. Ermes uccise Argo, come precisano alcune fonti, dopo averlo addormentato con la musica (Bacchilide, 19, 35-6; Ovidio, *Metam.*, I 676-719; Valerio Flacco, *Argonautica* IV 383-90; Ovidio ricorda anche la bacchetta magica). L'uccisione di Argo, nella forma a noi nota del racconto, non ha molta importanza, perché Io ricupererà la sua forma umana e la pace solo giungendo in Egitto dopo un lungo vagabondaggio. È chiaro dunque che il mito risulta dalla confluenza di varie tradizioni, e che

Ermes è stato inserito fra i protagonisti in quanto è sua dote precipua quella di sottrarre il bestiame ai suoi custodi, sopraffacendoli o ingannandoli. Si può supporre che il conflitto fra Hermes e Argo, fra il divino ladro di vacche, e il custode insonne, costituisca un episodio originariamente autonomo: episodio di fondamentale importanza nella storia sacra del dio, che da esso trae il famoso epiteto Ἀργειφόντης, « l'uccisore di Argo »¹.

Nella tradizione iconografica Argo è rappresentato con un numero variabile di occhi, ma sempre in forma umana. Alcune fonti letterarie tarde o tardissime conservano invece il ricordo di una sua originaria forma canina: lo scoliaste ad Eschilo, *Prom.* 567, e Tzetze, *Exegesis in Iliadem*, p. 153, 13-7. Tzetze cita a conferma anche un frammento di Ipponatte (3,2) in cui Hermes è chiamato κυνάγχης, « strangolatore di cani ». Il ragionamento non è rigoroso: il fatto che Hermes sia uccisore di cani non significa che tutte le sue vittime siano cani. La notizia è comunque accettabile per altri motivi: soprattutto perché ἀργός, « veloce », è un abituale epiteto del cane, e Ἄργος (col consueto mutamento dell'accentazione) è nome proprio di cani, a cominciare dal più celebre di tutti, quello di Odisseo².

Il mito, dunque, nella sua forma classica rispecchia l'antagonismo fra il ladro di bestiame e il pastore (così Argo è definito da Esiodo, fr. 126 Merkelbach-West; Eschilo, *Prom.* 569, *Suppl.* 304-5); nella forma primitiva, l'antagonismo fra il ladro e il cane. Quest'ultimo tema riaffiora naturalmente anche a proposito delle vacche rubate ad Apollo. Il rapsodo dell'inno IV dice soltanto che Hermes evitò i cani posti a guardia dell'armento (vv. 195-6) e che mentre egli tornava alla sua grotta i cani tacquero (v. 145). Nella versione di Antonino Liberale (23, da varie fonti, fra cui Esiodo, fr. 256 Merkelbach-West) Hermes invece addormenta i cani e li colpisce con la κυνάγχη (in questo caso, « tosse canina » o meglio « soffocazione »: cioè li rende incapaci di abbaiare).

In quanto rapinatore di bestiame, nemico dei pastori e dei loro cani, Hermes potrebbe essere stato assimilato a un animale da preda: è lecito supporlo a causa del suo stretto legame con Autolico — nome che significa « il vero lupo » —. È inoltre notevole il fatto che il troiano Dolone, quando si dirige all'accampamento acheo come

¹ L'epiteto è trasparente, e non si comprendono i dubbi nutriti in proposito da autorevoli glottologi, come A. Heubeck, in « Beiträge zur Namenforschung » V 1954, pp. 19-25. Lo Heubeck respinge l'interpretazione vulgata perché i nomi d'agente in -της si riferiscono ad attività permanenti o ad azioni ripetute: questa difficoltà potrebbe essere risolta se si ammette che « l'uccisore di Argo » significa in realtà « l'uccisore del cane »; cioè, « l'eterno nemico del cane ». Sulla forma Ἀργειφόντης — creata per esigenze metriche in luogo di *Ἀργοφόντης — cfr. P. Kretschmer, in « Glotta » X 1919-1920, pp. 45-9.

² Sulla natura canina di Argo si veda soprattutto O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, pp. 59, 407, 1325 nt. 2.

esploratore, indossando una pelle di lupo, si affidi alla protezione di Hermes ([Euripide], *Rhesus* 208-18: il travestimento è ricordato già in *Il.* X 334). Nell'inno IV, infine, il dio è caratterizzato dalla formula *χρηῶν ἐπιτίζων*, «desideroso di carni» (vv. 64, 287) che nell'*Iliade* si riferisce al leone (XI 551, XVII 660).

Che un ladro di bestiame, anzi il re dei ladri, sia tanto venerato dai pastori, non deve meravigliare. Nelle società pastorali, dai tempi più antichi fino ad oggi, il gregge si accresce tanto con l'allevamento quanto con l'abigeato; e in particolare i poemi omerici conservano ancora il ricordo di un mondo in cui la rapina di bestiame fa parte della vita quotidiana. Certo in tempi più prosaici la cosa divenne rara, ma molti sarebbero stati ben lieti che si offrisse loro una buona occasione. Da questo punto di vista, Hermes interpreta le aspirazioni segrete dei suoi fedeli.

Il nostro rapsodo (o un suo continuatore) associa ironicamente l'inclinazione di Hermes al furto con un'altra sua prerogativa, la tutela del commercio (vv. 516-7). Non è certo però che il rapporto fra Hermes e i mercanti abbia la sua radice in questa associazione di idee, sebbene essa sia molto diffusa. Alcuni studiosi ritengono che il commercio sia affidato alle cure del Cillenio in quanto egli rappresenta — come s'è detto — «il mondo esterno», quindi anche ciò che si trova «oltre il confine». D'altra parte la mercatura, nel mondo antico, era un'attività avventurosa, in cui si metteva a rischio oltre al capitale anche la vita; può darsi dunque che i mercanti rivolgano le loro preghiere a Hermes in quanto egli è il dio del guadagno improvviso e del colpo di fortuna.

È possibile invece che le facoltà magiche di Hermes — interpretate dai critici in molti modi — rappresentino soprattutto la destrezza del ladro proiettata sul piano soprannaturale. Infatti la più importante proprietà della sua bacchetta magica è quella di addormentare e ridestare gli uomini, ricordata in una formula diffusa (*Il.* XXIV 343-4; *Od.* V 47-8, XXIV 2-4). Con la sua bacchetta Hermes addormenta le sentinelle degli Achei (*Il.* XXIV 445-6) e il pastore Argo (Ovidio, *Metam.* I 715-6); inoltre pietrifica Batto che ha denunciato ad Apollo il furto delle vacche (Antonino Liberale, 23). Un tipo di magia connesso col furto è anche quello di Autolico, che per non farsi scoprire riesce a cambiare l'aspetto degli animali rubati, o li rende invisibili (Esiodo, fr. 67 Merkelbach-West; *Ferrecide*, 3 Jacoby, fr. 120).

La forma della bacchetta magica ha subito un'evoluzione. In origine si trattava di una semplice verga, ora lunga come il bastone del pellegrino e il vinastro del pastore, ora corta, come le bacchette dei maghi e delle fate nell'iconografia moderna; perciò Hermes è chiamato *χρυσόραπις*, «dalla bacchetta d'oro». Talvolta il bastone è biforcuto; e da questo tipo intermedio nasce, nel sesto secolo,

il classico caduceo (κηρύκειον, da κήρυξ, « araldo »), le cui diramazioni, formando due volute, si ricongiungono e s'intrecciano fra loro. Ma la varietà delle forme non deve far dimenticare che si tratta sempre e soltanto di un unico oggetto, che è nello stesso tempo il vincastro del pastore, la bacchetta del mago, e io scettro dell'araldo.

Di ciò sono consapevoli (in parte: cfr. vv. 497, 529-32 e nota) i rapsodi: essi, come si è detto, usano la formula che si addice alla bacchetta magica (« la verga con cui egli getta l'incantesimo sugli occhi degli uomini ») anche quando Ermete guida le anime dei morti (*Od.* XXIV 2-4) e quando si reca da Calipso in qualità di messaggero (*Od.* V 47-9). Coloro i quali sostengono che il caduceo non ha nulla in comune con la bacchetta del mago credono che, nell'episodio di Calipso, la formula sia ripetuta meccanicamente, e non si adatti al contesto. Ma l'identità fra i due oggetti è confermata dall'inno, in cui Apollo dice a Ermete: « io ti darò la splendida bacchetta della prosperità e della ricchezza, aurea, trimembre, che ti proteggerà, rendendoti immune » (vv. 529-30). Sembra evidente che il primo verso alluda alla bacchetta magica; d'altra parte la forma è quella del caduceo (trimembre), l'immunità è propria dell'araldo¹.

4. *Nome e origini di Ermete.* Il nome del dio appare in varie forme ('Ερμείας, 'Ερμείας, 'Ερμής, in dorico 'Ερμῶων, ecc.). Come la maggior parte dei teonimi greci, anche questo non è stato finora spiegato in modo soddisfacente. Fra le varie proposte, dobbiamo ricordare quella recentemente formulata dal van Windekens, e quella classica di L. Preller.

Il van Windekens è uno dei pochi studiosi che vedono – a buon diritto – nell'accrescimento del gregge o della mandria il principale beneficio concesso dal dio. Pertanto egli crede che il suo nome alluda alla fecondità, e lo collega alla radice indoeuropea *ser-, « colare », « defluire » (dove il sanscrito *sardś*, « fluido »; greco ὀρός, latino *serum*, « siero »). L'idea di generare, fecondare, è infatti frequentemente associata con quella di « umidità »; tuttavia l'associazione non è abbastanza documentata per i derivati da *ser-. Il senso di ὀρός e di *serum*, ad esempio, è specificamente « siero del latte »; solo Catullo usa *serum* nel senso di sperma (80,8), e probabil-

¹ Fondamentale su questo tema è ancora L. Preller, in « Philologus » I 1846, pp. 512-22. In una *lekkythos* di Jena Ermete guida le anime tenendo nella destra una semplice bacchetta, nella sinistra un caduceo (Nilsson, *Geschichte*, tav. XXXIII 3; J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters* I, Oxford 1963, p. 760, n. 41). Ma, come spiega il Nilsson, ciò significa soltanto che il pittore non conosceva la virtù magica del caduceo. Altri invece la ricordano ancora nella tarda antichità come Servio, in *Aeneida* IV 242. Cfr. anche: inno IV 210, 497; 529-32 e nota.

mente si tratta di una metafora creata da lui; e se in greco si dice *σπερματικός ὁρός* ciò dimostra che il sostantivo, di per sé, non ha questo significato.

Secondo il Preller il teonimo si collegherebbe al più antico simbolo di Hermes, il mucchio di pietre¹. Questa proposta è oggetto di una discussione che deve essere riferita, almeno brevemente. In via preliminare, va notato che l'ipotesi non viene sempre formulata con esattezza. Non si può, infatti, affermare che il nome di Hermes derivi da *ἑρμαῖον* (*hermaion*), « mucchio di pietre », né che significhi « il dio del mucchio di pietre ». *Hermaion* è manifestamente derivato da Hermes, e può designare un cumulo di sassi, o qualunque altro oggetto, in quanto sia sacro al dio. Dal punto di vista formale è invece possibile supporre che il teonimo derivi dal sostantivo neutro *ἔρμα*, « la pietra »: avremmo dunque « il dio della pietra », o meglio « il dio pietra ».

Altri studiosi ritengono invece che il vero significato di *ἔρμα* sia « appoggio », « sostegno »; negano quindi la validità del raffronto. In realtà, *ἔρμα* designa: le grosse pietre con cui si puntellano le navi tirate in secco; lo scoglio sottomarino; la zavorra, costituita da pietrame. È chiaro che alla base di tutti questi significati sta il concetto di « pietra », e che in frasi come *ἔρμα πόλῃος*, « baluardo della città » (a proposito di Sarpedone in *Il. XVI* 549) l'uso del termine è metaforico.

Altri ancora obiettano che *ἔρμα* aveva in origine un digamma iniziale, mentre il nome del dio (come dimostra il miceneo *e-ma-a₂*) non lo ha mai avuto. Anche questa difficoltà non sussiste. È bensì vero che, se *ἔρμα* fosse una voce indoeuropea, si potrebbe, per ipotesi, collegarla a una radice che significa « peso », rappresentata da *svarūs* in lituano, da *swar(i)* in antico alto tedesco (cfr. il moderno *schwer*). Ma dal punto di vista semantico l'ipotesi non è soddisfacente: spiega solo il senso di « zavorra ». La maggioranza dei linguisti considera improbabile che *ἔρμα* sia di origine indoeuropea e preferisce pensare al sostrato preellenico: l'opinione è attendibile, fra l'altro, perché si tratta di un termine che appartiene palesemente al linguaggio marinairesco. Anche il nome del dio, d'altronde, è giudicato da molti preellenico, e questa possibilità è stata recentemente confermata dall'analisi del Ruijgh². I protogreci quindi potrebbero aver attinto a una delle lingue parlate nella Grecia preistorica tanto il nome della pietra, quanto un teonimo derivato da « pietra ».

Sebbene le obiezioni citate non bastino a screditare la teoria del Preller, mi sembra che essa lasci adito a un dubbio sostanziale:

¹ L. Preller, C. Robert, *Griechische Mythologie* I, Berlin 1894⁴, p. 385, nt. 1.

² In « *Revue des études grecques* » LXXX 1967, p. 12.

i simboli aniconici della divinità, e fra questi le pietre e i pilastri, sono largamente diffusi, e molti dei, greci e barbari, sono stati adorati anche sotto queste forme: il concetto di un « dio pietra » è troppo vago e generico per aver dato origine a un teonimo.

Qualora si accetti l'ipotesi del van Windekens, si potrebbe arguire che Ermes era un dio dei pastori indoeuropei, e che quindi fu portato in Ellade dagli antenati dei greci storici o da qualche altro gruppo indoeuropeo che può aver preceduto i greci nella migrazione verso l'Egeo. Tuttavia, com'è noto, non si può escludere che i greci abbiano accolto una divinità straniera traducendone o interpretandone il nome nella propria lingua (cfr. p. 86). La maggioranza di coloro che hanno seguito l'ipotesi del Preller era pure convinta che Ermes fosse una divinità di origine « nazionale »; ma oggi, come si è visto, il rapporto con Ἑρμᾶ è più facilmente spiegabile nell'ambito del sostrato, e perciò, ammettendolo, si è portati ad ammettere che Ermes fosse un dio preellenico.

Se invece si rinuncia al precario aiuto offerto dall'etimologia, si rimane pressoché disarmati di fronte al problema delle origini. Il culto delle pietre e dei cumuli, come si è detto, è troppo comune (tanto in Europa quanto nel mondo mediterraneo e in Asia) per offrire un suggerimento; la pastorizia nomade è un modo di vita che è stato praticato, presto o tardi, da quasi tutti i popoli.

Secondo Jacqueline Chittenden, Ermes discende dal « Signore degli animali » minoico. Questa ipotesi non è priva di fondamento: fra l'altro, nel nostro inno si afferma che il dio dovrà regnare non solo su cavalli, muli, cani e ovini, ma anche su leoni e cinghiali (vv. 567-71). La testimonianza del rapsodo non può essere certo respinta solo perché è isolata, o perché il testo è lacunoso, o perché il passo potrebbe essere interpolato. Tuttavia il « Signore degli animali » è un dio cacciatore, e in ciò si differenzia da Ermes. Tenendo presente che altri dati fanno supporre un rapporto fra Ermes e gli animali da preda, nemici naturali dal pastore, e ricordando in generale la bipolarità caratteristica degli dei greci, si può ammettere che al Cillenio si riconosce un dominio sugli animali selvaggi in quanto essi rappresentano un pericolo per il bestiame — o, nel caso del cinghiale, per il pastore —; il dio ha quindi la prerogativa di tenerli a freno o di gettarli contro gli uomini e i loro beni.

La Chittenden ha osservato che nella grotta di Patsos, sul monte Ida (Creta), ove in età storica era venerato Ermes, in età minoica il culto era dedicato, oltre che a una divinità femminile, anche a un suo *paredros* che ella identifica col « Signore degli animali »; Ermes sarebbe l'erede diretto di quest'ultimo. Tuttavia nel secondo e nel primo millennio la grotta è stata abbandonata per lunghi

periodi¹, quindi non si può dire che la continuità fra il dio minoico, e il dio greco che gli successe più tardi, sia garantita.

Un dato interessante, sebbene finora isolato e perciò d'interpretazione difficile, è offerto dal noto verso di Ipponatte Έρμῇ κυνάγχᾳ, Μηρονιστὶ Κανθαύλᾳ: « o Hermes strangolatore di cani, (detto) in meonio Candaule » (fr. 3,2 Masson). Il poeta di Efeso, bene informato sul mondo anatolico, identifica dunque Hermes con una divinità lidia di nome Candaule; e di fronte alla sua testimonianza non ha valore l'opinione di Esichio, che mille anni più tardi è incerto se Candaule debba identificarsi con Hermes o con Eracle (certo Esichio avrà attinto ad altri autori, ma è improbabile che questi siano più antichi o più competenti di Ipponatte). Deve tenersi presente che il poeta non parla di Hermes *tout court*, bensì di un suo particolare aspetto; si tratta però di un aspetto fondamentale, poiché il Cil lenio è per antonomasia Ἰ' Ἀργειφόντης, l'uccisore di Argo, o del cane. Dunque una figura divina affine a Hermes è attestata in Asia Minore.

È degno di nota il fatto che i linguisti riconoscano nella voce lidia due radici indoeuropee: quella di κύων, *canis*, e *dhau-, « strangolare » (antico slavo *daviti*)². Lo stesso concetto viene dunque espresso dai Lidi nel nome del dio, dai greci in due suoi epiteti; e tutti questi termini sono indoeuropei. Senza dubbio non va dimenticato che le culture preindoeuropee dell'Anatolia occidentale e della Grecia sono in larga misura omogenee; quindi si può anche pensare che i Lidi e i greci, indipendentemente, abbiano attinto dal sostrato la medesima figura, interpretandola nello stesso modo; allo stato attuale però la coincidenza sembra favorire l'ipotesi che Hermes sia di origine indoeuropea.

5. *La lira*. Il passo più famoso dell'inno quarto è probabilmente quello che descrive lo strumento musicale inventato da Hermes (vv. 47-51): il poeta lo chiama « lira » (v. 423), *chelys*, cioè « tartaruga » (vv. 153, 242); *phorminx* (vv. 64, 506); *kitharis* (vv. 499, 509, 515). Su questa molteplicità di nomi torneremo in seguito; per ora basti osservare che la descrizione, benché schematica, permette di identificare il « giocattolo » del dio con uno strumento che è rappresentato nelle arti figurative almeno dall'inizio del settimo secolo a. C.; esso è affiancato dall'iscrizione λύρα nella coppa

¹ R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, pp. 146, 289; P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, pp. 136-9.

² Cfr. T. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg 1964, p. 274; O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, Paris 1962, pp. 104-6. Secondo il Masson, κυνάγχης non è un epiteto greco di Hermes, ma solo la traduzione ipponattea di Candaules. Tuttavia la κυνάγχη (soffocazione) riappare in un'altra fonte greca a proposito di Hermes (Antonino Liberale, 23).

a figure nere di Archicle e Glaucite; inoltre appare costantemente nell'iconografia di Saffo, che chiama il proprio strumento lira o *chelys* (fr. 103,13; 118,1 Lobel-Page; cfr. anche 58,12).

La cassa di risonanza è costituita da un guscio di tartaruga, o da una struttura in legno che imita un guscio, su cui è tesa una pelle bovina: simile dunque alla cassa del liuto, del mandolino, del buzuki, e della moderna lira cretese. Alla cassa sono adattati due bracci di legno (*πήχεις*), di solito – ma non sempre – ricurvi e talora in forma di corno: in origine, secondo la tradizione, si usarono realmente corna caprine. I bracci reggono un ponte (*ζυγόν*), sul quale sono allineati i piròli, che trattengono le corde e ne regolano la tensione. L'estremità inferiore delle corde è fissata a una staffa applicata sulla cassa armonica: fino al sesto secolo, e talora anche in epoca più tarda, un'unica staffa adempiva insieme alla funzione di cordiera (cioè riceveva l'estremità delle corde) e di ponticello (cioè trasmetteva le vibrazioni alla cassa), come nel liuto.

Le corde (di minugia) generalmente sono parallele e di lunghezza uguale: il tono varia secondo la grossezza e la tensione. Talvolta invece convergono lievemente verso il basso. Il tetracordo e l'eptacordo sono i tipi più comuni, ma figurazioni chiarissime testimoniano anche lire a tre corde (altrettante ne ha oggi la lira cretese) e a cinque.

Il termine «lira», oltre che nelle fonti già citate, appare anche in Archiloco (fr. 51, I A 47 Diehl), nel *Margite* (fr. 1 Allen), e via via sempre più spesso. Esso è considerato sinonimo tanto di *phorminx* (Pindaro riferisce al proprio strumento l'una e l'altra voce) quanto di *kitharis* (Aristosseno, fr. 102 Wehrli; Callimaco, *Apoll.* 12, 16, 19, 33), e quest'uso risale, come si è detto, al nostro inno. Senza dubbio l'inno sarà passato per le mani di vari poeti, ma il poeta che gli ha dato la sua forma definitiva ha ritenuto lecito alternare i vari termini; e, sebbene la sua opera fosse destinata alla recitazione e non al canto, egli non poteva essere uno sprovveduto in materia di musica.

Omero conosce solo le voci *phorminx* e *kitharis* (che, qualunque sia la loro origine, e il loro significato primitivo, per lui sono sinonimi)¹. È dunque possibile – non certo – che «lira» sia una parola postomerica; ciò non dimostra tuttavia che designi uno strumento diverso dalla *kitharis*. Oggi invece si crede che il guscio di tartaruga sia stato adottato nel settimo secolo, per la lira/*chelys*;

¹ Lo strumento di Femio, nei canti XVII-XXIII dell'*Odissea*, è la *phorminx*, nel canto I 153-5, è la *kitharis*. Inoltre si usa il verbo *φορμίζω* per chi suona la *kitharis* (loc. cit.), il verbo *κιθαρίζω* per chi suona la *phorminx* (*Il.* XVIII 569-70; cfr. anche [Esiodo], *Scut.* 202-3; inno III 182-4, 201. Il fatto che solo *kitharis*, e non *phorminx*, venga usato metaforicamente, nel senso di «musica», mi sembra irrilevante.

e la *kitharis/phorminx* dei poemi viene identificata con una serie di strumenti raffigurati su vasi e sigilli di epoca geometrica (ottavo secolo), le cui caratteristiche sarebbero: un corpo di risonanza a semicerchio o a navicella; bracci diritti anziché ricurvi; quattro corde anziché sette.

Contro questa teoria si può notare che l'incisione su sigilli è soggetta a limitazioni tecniche notevoli; la pittura vascolare geometrica a sua volta tende alla stilizzazione, e non rappresenta volumi, bensì superfici. È possibile dunque che alcune sagome a semicerchio e a navicella, nella pittura e nella glittica dell'ottavo secolo, vogliano rappresentare in realtà una semisfera o un semiovoide: cioè una cassa di risonanza simile a quella della lira. Questa ipotesi è lecita quando i bracci (sia pure diritti) non costituiscono un prolungamento della cassa, bensì sono articolati, cioè appaiono innestati su di essa come i bracci della lira sul guscio; ed è senz'altro preferibile quando l'artista, pur non mettendo in evidenza l'articolazione dei bracci, li ha dipinti in forma di corna¹.

Inoltre, non è possibile che i greci abbiano distinto due tipi di strumenti secondo il numero delle corde, che è un elemento variabile in tutti gli strumenti, di tutte le epoche. Come si è già detto, il guscio di tartaruga è collegato non solo con l'eptacordo, ma anche col pentacordo (idria di Analatos, inizio del settimo secolo), col tetracordo, e col tricordo (non solo sulla coppa a figure nere di Archicle e Glaucite, ma ancora su monete di Tespie coniate nel secondo secolo per rinverdire un'antica tradizione)². Per contro nell'inno a Hermes, che parla, almeno al v. 51, di un eptacordo, accanto a lira e a *chelys* ricorrono ben cinque volte i termini *phorminx* e *kitharis*. Un frammento attribuito a Terpandro esalta la novità costituita dalla *phorminx* a sette corde (Strabone, XIII 618); gli eruditi parlano della lira che passò da quattro corde a sette, non di uno strumento nuovo sostituito all'antico (Strabone, loc. cit.; [Plutarco], *de musica* 1141 c).

È bensì vero che in molte figurazioni dell'ottavo secolo si riconoscono, senza possibilità di dubbio, strumenti con cassa armonica piatta, e non semisferica. Questi tuttavia devono considerarsi antenati della *kithàra*, che non ha nulla in comune con la *kitharis* (se non il fatto che le corde sono di lunghezza uguale) e appare del

¹ Bracci articolati rispetto al corpo di risonanza; Aign, fig. 54, p. 89; bracci a forma di corna: Aign, fig. 49, p. 85 (cfr. la bibliografia). Nei sigilli, sembra quasi sempre che vi sia continuità fra i bracci e l'orlo del corpo di risonanza; ma, dato lo schematicismo delle figurazioni, è difficile comprendere fino a qual punto il particolare sia attendibile.

² Idria di Analatos: Aign, fig. 63, pp. 95-6; coppa di Archicle e Glaucite: J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford 1956, p. 163, n. 2. Sulle monete di Tespie, cfr. A. Schachter, in « Numismatic Chronicle » I 1961, pp. 67-70.

tutto estranea all'ambiente dei rapsodi: non esiste alcun indizio circa una terza classe di strumenti (l'ipotetica *phorminx-kitharis* omerica) distinta sia dalla *kithàra*, sia dalla lira¹.

L'evoluzione della *kithàra* si può ricostruire con relativa facilità. Alla sua origine sta uno strumento – le cui prime testimonianze risalgono alla media età del bronzo – costituito da un supporto a ferro di cavallo, gradualmente assottigliato verso le estremità, alle quali è adattato il ponte. Si possono ricondurre a questo schema anche gli esemplari di Haghia Triada e di Pilo (non di rado oggi chiamati lire, in senso non tecnico), in cui le estremità del supporto sono sviluppate in forma di collo e testa di cigno. Forme semplicissime sono attestate ancora nel settimo secolo a. C.

Già in epoca micenea, peraltro, appaiono nuovi tipi, in cui la zona corrispondente alla curvatura acquista dimensioni sempre maggiori, fino ad assumere la sagoma di un semicerchio; nel primo millennio – soprattutto dal settimo secolo in poi – è più comune una sagoma trapezoidale, con la base minore verso il basso. È chiaro che la cassa armonica doveva consistere in due superfici approssimativamente parallele, congiunte da una « fascia » (come nella chitarra, nel banjo, e negli strumenti ad arco). Nonostante il variare delle forme, questa categoria presenta un carattere costante: cassa armonica e bracci sono un tutto unico, cioè i bracci sono un prolungamento del corpo principale; se essi sono, come spesso accade, segmentati, la definizione resta valida per il segmento inferiore.

Si ammette che gli strumenti a cassa armonica piatta siano stati designati col nome di *kithàra*, perché uno dei tipi ora descritti (a sagoma trapezoidale) è raffigurato in età ellenistica sul rovescio di monete licie, dette *kitharephòroi*. Ma si può aggiungere che un'altra forma più arcaica (a semicerchio o a navicella) appare su monete di Metimna ispirate alla leggenda di Arione, e coniate dall'età di Alessandro Magno in poi; anche questo dato è significativo, perché lo strumento di Arione, secondo Erodoto (I 24) era la *kithàra*.

Le fonti letterarie distinguono la *kitharis*-lira dalla *kithàra*, e il citarista dal citaredo (Aristosseno, fr. 102 Wehrli); le confusioni sono dovute ad autori molto tardi o a studiosi moderni (si noti che il termine italiano « cetra » è ambiguo). Inoltre gli antichi contrappongono i due strumenti, poiché considerano il primo tipicamente greco, e al secondo attribuiscono origine asiatica. Non sappiamo fino a qual punto sia valido il giudizio sulla *kitharis*, perché non ne conosciamo la preistoria; il giudizio sulla *kithàra*

¹Conosciamo naturalmente altri tipi di strumenti, ad esempio il *trigonos*, che hanno le corde di lunghezza diseguale (come l'odierna arpa); essi però, nel primo millennio, ebbero scarsissima diffusione.

può spiegarsi osservando che gli anelli di congiunzione fra i documenti micenei e quelli di età geometrica non si trovano in Grecia, ma in Cilicia e a Cipro; è lecito dunque supporre che nella madrepatria greca la tradizione sia stata per qualche tempo interrotta¹.

Riassumendo: la sinonimia fra i termini *kitharis*, *phorminx* (omerici), lira, *chelys* (postomerici) testimoniata dall'inno a Ermete, è confermata dalle altre fonti, e non è contraddetta dalle figurazioni dell'ottavo secolo. Fra queste ultime, infatti, alcune potrebbero interpretarsi come lire, le altre si riferiscono alla *kithàra*, e sono perciò estranee al tema.

Com'è noto, il fatto che nell'inno quarto si attribuisca a Ermete l'invenzione della lira a sette corde offre un indizio cronologico sulla composizione del carme, o almeno della sua prima parte. L'innovazione — non tanto ardita, poiché altri strumenti a sette corde erano in uso da epoca remotissima — si fa risalire a Terpandro, che fiorì nei primi decenni del settimo secolo (Strabone, XIII 618; [Plutarco], *de musica* 1141 c). L'attendibilità della notizia non è accettata da tutti: essa sembra tuttavia confermata da una figurina votiva di piombo, rinvenuta nel santuario di Artemide Orthia a Sparta, e datata fra il 700 e il 635 a. C.: si tratta di una lira a guscio di tartaruga, con due bracci arcuati a guisa di corna, e sette corde convergenti. L'oggetto appartiene dunque all'ambiente e all'epoca in cui fu attivo Terpandro².

Allo stato attuale delle nostre conoscenze si può affermare che un inno in cui si attribuiscono sette corde alla lira di Ermete, cioè all'archetipo di tutte le lire, non dovrebbe essere anteriore al settimo secolo. Talvolta i critici sono andati oltre: il Gemoll, ad esempio, affermava che l'inno deve essere molto posteriore all'adozione della lira a sette corde, poiché il poeta ha dimenticato del tutto il tetracordo. Questo ragionamento non è persuasivo. Il tetracordo fu probabilmente ancora usato per qualche tempo dopo l'introduzione della forma più complessa; e non fu mai dimenticato. È certo dunque che il rapsodo dell'inno quarto non ignora la storia della lira; egli commette di proposito un anacronismo, attribuendo a Ermete l'invenzione dello strumento nella sua forma più perfezionata. Da questo punto di vista, è impossibile dire quanto tempo sia trascorso dal momento della innovazione.

¹ Cilicia: Aign, fig. 86, p. 142 (Tarso, circa 1000 a. C.); Cipro: id., figg. 28-29, pp. 62-3 (secoli decimo e nono). Benché la maggior parte delle figurazioni geometriche sia ambigua, è lecito supporre che fin dall'ottavo secolo strumenti affini alla *kithàra* fossero ben noti in Grecia.

² A. J. B. Wace, in R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia*, London 1929, p. 258, tav. CXXX 19; Aign, fig. 115, p. 233.

6. *Struttura, cronologia e origine dell'inno*. I critici del secolo scorso hanno osservato nell'inno quarto una serie di contraddizioni; alcuni ne arguivano che l'inno fosse un centone di brani composti separatamente, altri, che una primitiva stesura più lineare fosse stata soggetta nel corso dei secoli a interpolazioni, rielaborazioni e ampliamenti. In parte, i problemi sollevati dalla critica non sono molto gravi; e quasi tutti probabilmente possono risolversi senza ricorrere all'ipotesi del centone o delle interpolazioni.

La sede di Hermes e di Maia è talvolta una grotta piena d'ombra (vv. 6,229) e fumosa (vv. 172, 234, 359), talvolta invece una splendida casa, riccamente arredata, con dispense piene di nettare e ambrosia, ove abitano con Maia le sue ancelle (vv. 60-1, 246-51). Questi dati sembrano contrastanti a un lettore moderno, ai cui occhi una grotta è una grotta, e basta; ma per il poeta si tratta di un antro sacro, ove abita una dea, sposa di Zeus, e che pertanto non può essere privo di quelle ricchezze « che sogliono contenere le sacre dimore degli dei beati » (v. 251). Inoltre, come ha notato il Ludwig, egli sa bene che l'antro cillenio è un luogo di culto (« pingue tempio »: v. 148), e perciò ha in mente anche le offerte votive, e il fumo dei sacrifici. Hermes peraltro ha tutte le ragioni di proclamarsi « privo di doni e di preghiere » (vv. 168-71), poiché paragona sé stesso ad Apollo, e la propria sede al grandioso santuario delfico.

Al v. 64 Hermes parte, « desideroso di carni », per la sua spedizione notturna contro l'armento di Apollo. Qui si osserva più di una contraddizione, perché se il dio avesse voluto sfamarsi, non gli mancavano animali (v. 232), anche bovini (v. 49), sul Cillene; d'altra parte, dopo avere rubato le vacche di Apollo, egli non mangia, e si limita a celebrare un sacrificio (vv. 130-3). Le difficoltà si eliminano, se si ammette, col Gemoll, che il dio aveva compiuto la sua impresa non per procurarsi il cibo, bensì per misurarsi con Apollo, far mostra della sua forza e della sua abilità (v. 136), e affermare i suoi diritti (vv. 170-81). Infatti il poeta, nel descrivere il sacrificio, osserva che Hermes si astiene dal mangiare, benché affamato, e attratto dal profumo delle carni arrostiti. La formula « desideroso di carni » (v. 64) è usata solo perché caratterizza Hermes nella sua parte di predone: essa ritorna al v. 287 quando Apollo prevede la futura attività ladresca del suo rivale, e altrove si riferisce, come s'è detto (cfr. p. 162), al leone.

Al v. 99 la luna sorge poco prima dell'alba, come accade nelle ultime notti del mese lunare; ma il poeta non ignora che Hermes era nato nel quarto giorno del mese (lo dice, infatti, al v. 19), e la scena si svolge nella notte immediatamente successiva alla sua nascita. Questa è senza dubbio una contraddizione insanabile: simile però a tante altre in cui cadono poeti antichi e moderni per tra-

scuratezza, o intenzionalmente. Si può supporre che il rapsodo abbia seguito in qualche punto una versione in cui il furto avveniva qualche tempo dopo la nascita di Hermes, o semplicemente che sia stato sedotto dal contrasto fra le tenebre che avevano protetto il furto, e la luce che brilla dopo il successo dell'impresa.

Si è poi notato che nella prima parte dell'inno la notte sembra sempre sul punto di finire, e non finisce mai. Questa osservazione non è del tutto valida. Quando Hermes giunge con l'armento sulle rive dell'Alfeo, è trascorsa « la maggior parte della notte », e si avvicina l'alba. Il Ludwich ha ricordato un passo molto simile dell'*Iliade* (X 251-3), in cui « la maggior parte della notte » significa « i due terzi », e già a questo punto si considera vicina l'aurora. Hermes ha dunque tutto il tempo di celebrare il sacrificio; παννύχιος (v. 141) significa « per tutto il resto della notte ». Quando egli torna alla grotta, è l'alba (v. 143); Maia lo rimprovera perché torna a casa « di notte » (v. 155), ma questa non è certo una contraddizione: per la madre ha importanza il vagabondaggio notturno, e non l'ora esatta dell'incontro.

Sembra piuttosto che la misura del tempo sia trascurata nell'episodio successivo, perché Apollo parte, in cerca della vacche rubate, all'aurora (vv. 184-5); compie un lungo cammino, scopre Hermes e tenta invano di intimidirlo, quindi sale con lui all'Olimpo; e a questo punto « gli dei si riuniscono dopo l'aurora dai fiori d'oro » (v. 326). Ma i personaggi della storia appartengono alla stirpe degli immortali, e un uditorio greco non poteva trovare nulla di strano nella rapidità dei loro movimenti.

Più radicali e più diffusi — anche fra gli studiosi recenti — sono i dubbi sull'autenticità dell'ultima parte (vv. 513-78): il problema deve considerarsi ancora aperto. I sostenitori della tesi unitaria (come il Ludwich, e recentemente il Graefe) mettono in rilievo l'omogeneità dello stile in tutto l'inno; omogeneità innegabile, che potrebbe però anche spiegarsi con la stretta aderenza del supposto continuatore al suo modello.

Gli avversari sostengono invece che la figura di Apollo, nell'episodio finale, è vista con grande rispetto, mentre nella prima parte dell'inno è messa in ridicolo. Questa è certo l'impressione che si trae da una prima lettura: a ben vedere, però, la superiorità di Apollo è un presupposto del racconto dal principio alla fine; non solo egli è più forte, ma i trucchi di Hermes non lo ingannano (v. 319); egli stesso partecipa con divertimento a una gara di astuzia. Si notano poi ripetizioni inutili: per due volte Apollo riconosce a Hermes il primato nella pastorizia (vv. 497-8, 567-8); per due volte il poeta ricorda che i due fratelli si sono riconciliati (vv. 506-8, 574-6). Ma ciò potrebbe essere giustificato dal fatto che i motivi già svolti sono ripresi nella conclusione.

Si notano anche nuove contraddizioni, una delle quali è veramente inspiegabile. Ai vv. 533-8, Apollo dice: « l'arte del vaticinio, che tu mi chiedi (o, secondo altri, « intorno a cui m'interroghi ») non è lecito che tu la apprenda »; tuttavia Hermes non ha chiesto né la facoltà del vaticinio, né informazioni su di essa. Lo Hermann ha tentato di sciogliere il nodo correggendo il testo: ἤν ἐρεεῖνῃς, « se tu mi chiedessi ». Allen e Sikes suppongono che, quando Hermes loda Apollo per le sue doti profetiche, intenda chiederle anche per sé, così come Apollo non ha chiesto esplicitamente la lira – che pur desidera –, e si è limitato ad esprimere la sua ammirazione (va notato però che il desiderio di Apollo è trasparente, mentre l'accento di Hermes al vaticinio è troppo fuggevole per potersi interpretare nello stesso modo). Ancora lo Hermann suggeriva che una richiesta esplicita potesse trovarsi in un passo oggi perduto: il testo dell'inno ci è giunto infatti in pessime condizioni.

Si può infine osservare che i temi centrali dell'inno sono già pienamente svolti nella prima parte, e il tono dei vv. 503-12 è quello di un epilogo: la continuazione appare inutile, e dà un senso di tedio. Nell'insieme gli argomenti contrari all'autenticità, pur non essendo decisivi, sembrano prevalenti.

La lingua e lo stile dell'inno sono generalmente considerati « tardi », anzi esso è ritenuto come il più tardo della raccolta: alcuni studiosi (Eitrem, Graefe) pensano addirittura al quinto secolo. Il testo è ricco di parole – per noi – sconosciute o rare, e di espressioni che – in quanto non si ritrovano in altri contesti – risultano difficili; le contrazioni sono molto frequenti, il digamma è trascurato più spesso che nei poemi omerici, in Esiodo, e negli altri inni. Come si è detto (p. LIII), alcuni di questi elementi, specie quando si osservano insieme nel medesimo carme, consentono di supporre che esso sia tardo; ma non offrono un criterio sicuro, perché anche in età omerica singoli rapsodi o intere scuole potevano attenersi, in materia di lingua e di stile, a criteri diversi da quelli di Omero.

Il contenuto, come sempre, è povero di dati utili per la cronologia. La conoscenza della lira a sette corde sembra dimostrare che l'inno a Hermes non è anteriore al settimo secolo. Se nel caduceo trimembre (v. 530) dovesse riconoscersi quello classico, a volute intrecciate, avremmo una conferma della cronologia bassa; infatti la forma classica del caduceo è attestata, almeno finora, dal sesto secolo in poi. Tuttavia la qualifica « trimembre » si addice anche al vincastro biforcuto (cfr. p. 162), che, nonostante il silenzio delle figurazioni, si può ragionevolmente considerare più antico del caduceo a volute; inoltre, l'oggetto è citato nell'ultima parte dell'inno, la cui autenticità non è accertata. In generale poi una datazione basata su singole parole o singoli versi è molto labile: non possiamo mai essere certi che il testo a noi giunto sia immune da revisioni o

aggiornamenti (ciò, a dire il vero, vale anche per il v. 51 in cui si allude all'eptacordo).

Non sono mancati tentativi di precisare l'origine del poeta, o almeno il luogo di composizione dell'inno. Alcuni studiosi pensano alla Beozia, fra l'altro perché nell'itinerario di Hermes, e perciò anche di Apollo, è inserita Onchesto (vv. 88, 186-7); ciò non si deve però al campanilismo del rapsodo o del suo pubblico, bensì al fatto che il culto di Hermes ha profonde radici in Beozia, come in Arcadia. Inoltre si osservano nel testo elementi esiodei, non molto rilevanti: per esempio al v. 36 incontriamo un proverbio che è noto anche a Esiodo (*Op.* 365) ma probabilmente è molto più antico di ambedue i poeti¹; l'accusativo ἀθρόως con α breve (v. 106) è un arcaismo diffuso e non una forma esiodea (cfr. LVI).

Molti invece pensano all'Attica, soprattutto per le notevoli coincidenze fra il lessico dell'inno e quello dei tragici ateniesi. Ma queste coincidenze avrebbero importanza solo se fossero specifiche. Per contro εὐθύ, εὐθύς (vv. 342, 355) non sono parole specificamente attiche, ma soltanto « non omeriche ». Diverse voci comuni al rapsodo e ai tragici s'incontrano anche nella prosa ionica: λάζυμαι (v. 316) e βαδίζω (v. 320) in Ippocrate; στίβος (v. 353) in Erodoto. L'avverbio διαρρήδην (v. 313) riappare invece solo nella prosa attica (Allen e Sikes). Altri atticismi (πήχεις al v. 50; θάττον al v. 255) sono stati introdotti nel testo dagli scribi.

Un ulteriore indizio di origine attica sarebbe il fatto che Hermes sacrifica ai dodici dei (v. 128). In realtà, poiché il rito si svolge sull'Alfeo, sembra ovvio che il poeta alluda al culto di Olimpia; ma — si dice — egli non cita i sei doppi altari propri di Olimpia, quindi si ispira al culto ateniese introdotto dai Pisistratidi. Il ragionamento non convince: non è certo che i doppi altari esistessero già dal tempo del poeta, e comunque egli non era obbligato a ricordarli. D'altronde, il silenzio su elementi propri di Olimpia non è un dato positivo a favore dell'ipotesi attica.

Senza dubbio è possibile che il rapsodo dell'inno quarto sia nativo della madrepatria greca (non necessariamente della Grecia centrale); noi però sappiamo soltanto che egli appartiene a una scuola diversa da quella che ha prodotto *l'Iliade* e *l'Odissea*.

¹ Cfr. R. Cantarella, in « Rivista indo-greco-italica » XV 1931, pp. 105-49; E. Peller, in « Studi omerici e esiodei » I 1972, pp. 27-58; id., in « Quaderni urbinati di cultura classica » XIII 1972, pp. 24-37.

Bibliografia

S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Kristiania 1909; id., RE, s.v. *Hermes*; W. F. Otto, *Die Götter von Griechenlands*, Frankfurt am Main 1947³, pp. 105-26; P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Paris 1935; Hetty Goldman, *The Origin of the Greek Herm*, « American Journal of Archaeology » XLVI 1942, pp. 58-68; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zürich 1944; N. O. Brown, *Hermes the Thief*, University of Wisconsin, 1947; Jacqueline Chittenden, *The Master of Animals*, « Hesperia » XVI 1947, pp. 89-114; id., *Diaktoros Argeiphontes*, « American Journal of Archaeology » LII 1948, pp. 24-33; Jeanine J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, « Revue de l'histoire des religions » CXXXVI 1949, pp. 10-30, 139-79; R. Carpenter, *Argeiphontes*, « American Journal of Archaeology » LIV 1950, pp. 177-83; Jacqueline Duchemin, *La boulette et la lyre*, Paris 1960; H. G. van Windekens, *Réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès*, « Rheinisches Museum » CIV 1961, pp. 289-301; id., *Sur le nom de la divinité grecque Hermès*, « Beiträge zur Namenforschung » XIII 1962, pp. 290-2; J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès*, « L'homme » III 1963, pp. 12-50; P. Devambez, *Pyliers hermaïques et stèles*, « Revue archéologique » 1968, pp. 139-54.

Iconografia: P. Zanker, *Wandel des Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei*, Bonn 1965.

In particolare sul par. 5: Th. Reinach, *Lyra*, in « Dictionnaire des Antiquités » (tuttora insuperato per la chiarezza delle idee e dell'esposizione); R. Herbig, *Griechische Harfen*, « Athenische Mitteilungen » LIV 1929, pp. 164-93; L. Deubner, *Die viersaitige Leier*, ibid., pp. 194-200; C. Del Grande, *L'espressione musicale dei poeti greci*, Napoli 1932; M. Wegner, *Das Musikleben der Griechen*, Berlin 1949; id., « Musik und Tanz », in *Archaeologia Homerica*, III U, Göttingen 1968; id., « Griechenland », in H. Beseler, M. Schneider, *Musikgeschichte in Bildern II 4*, Leipzig 1970²; Edith Porada, « A Lyre Player from Tarsus », in *Studies H. Goldman*, Locust Valley 1956, pp. 185-211; B. Aign, *Die Geschichte der Musikinstrumente des ägäischen Raumes bis um 700 v. Chr.*, Frankfurt am Main 1963; N. Platon, « Μινωϊκὴ λύρα », in *Χαριστήριον εἰς 'Α. 'Ορλάνδον* III, 'Αθήναι 1966, pp. 208-32; G. Buchner, J. Boardman, *The Lyre-Player Group*, « Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts » LXXXI 1966, pp. 1-62; J. Tzedakis, *Μινωϊκὸς κιθαρῳδός*, « Ἀρχαιολογικὰ ἀνάλεκτα ἐξ 'Αθηνῶν » III 1970, pp. 111-2.

In particolare sul par. 6: S. Eitrem, *Der homerische Hymnus an Hermes*, « Philologus » LXV 1906, pp. 248-82; C. Robert, *Zum homerischen Hermes hymnus*, « Hermes » XLI 1906, pp. 389-425; K. Kuiper, *De discrepantiis hymni Homerici in Mercurium*, « Mnemosyne » XXXVIII 1910, pp. 1-50.

Edizioni: H. van Herwerden, in « Mnemosyne » XXXV 1907, pp. 181-91 (testo ridotto al « nucleo originario » secondo la teoria del Robert); L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnus*, Wien 1931.

IV. Εἰς Ἑρμῆν

Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱόν,
Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου,
ἄγγελον ἀθανάτων ἐριούνιον δν τέκε Μαῖα
νύμφη ἐϋπλόκαμος, Διὸς ἐν φιλότῃ μιγεῖσα,
5 αἰδοίῃ· μακάρων δὲ θεῶν ἡλεύαθ' ὁμιλον
ἄντρον ἔσω ναίουσα παλίσκιον, ἔνθα Κρονίων
νύμφη ἐϋπλοκάμῳ μισγέσκετο νυκτὸς ἀμολγῶ,
ὄφρα κατὰ γλυκὺς ὕπνος ἔχοι λευκώλενον Ἥρην,
λήθων ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους.
10 ἀλλ' ὅτε δὴ μέγαλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο,
τῇ δ' ἤδη δέκατος μείς οὐρανῷ ἐστήρικτο,
εἷς τε φόως ἄγαγεν, ἀρίσμημά τε ἔργα τέτυκτο·
καὶ τότε ἔγείνατο παῖδα πολύτροπον, αἰμυλομήτην,
ληϊστῆρ', ἐλατῆρα βοῶν, ἡγήτορ' ὀνείρων,
15 νυκτὸς ὀπωπητῆρα, πυληδόκον, δς τάχ' ἔμελλεν
ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
ἡῶος γεγωνὼς μέσῳ ἡματι ἐγκιθάριζεν,
ἐσπέριος βοῦς κλέψεν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος,
τετράδι τῇ προτέρῃ τῇ μιν τέκε πότνια Μαῖα.

Titulus: εἰς Ἑρμῆν At D L Π: ὕμνος δεῦτερος εἰς Ἑρμῆν ET τοῦ αὐτοῦ ὕμνοι εἰς Ἑρμῆν M εἰς τὸν Ἑρμῆν p 1. ὕμνει M p (Stephanus in annot.): ὕμνει Θ 5. ἡλεύαθ' ὁμιλον M p Π^o Chalcondyles: ἡλεύατ' ὁμιλον x ἡλεύατ' ὁμιλον At D 10. δὴ om. p 11. μείς M^o p x (Parisiensis): μῆς M^{ao} μεῖς At D Chalcondyles 13. τότε ἔγείνατο At D Chalcondyles: τότε γείνατο M p x

IV. A Hermes

- O Musa, canta Hermes, figlio di Zeus e di Maia, <
signore di Cillene e dell'Arcadia ricca di greggi,
messaggero veloce degl'immortali, che Maia generò,
la ninfa augusta dalle belle trecce, unendosi in amore con Zeus.
5 Ella sfuggiva il consesso degli dei beati,
dimorando nell'antro ombroso, dove il Cronide
era solito unirsi con la ninfa dalle belle trecce, nel buio della
notte
– mentre il dolce sonno teneva Era dalle bianche braccia –,
celandosi agli dei immortali e agli uomini mortali.
10 Ma quando fu attuato il disegno del grande Zeus,
e per lei la decima luna si stabilì nel cielo, <
il dio portò alla luce il fanciullo, e la sua opera fu palese: <
allora ella generò un figlio dalle molte arti, dalla mente sottile,
predone, ladro di buoi, ispiratore di sogni,
15 vigile nella notte, che sta in agguato alle porte; egli ben presto <
avrebbe compiuto gesta famose al cospetto degl'immortali.
Nato all'aurora, a mezzogiorno suonava la lira,
e dopo il tramonto rubò le vacche di Apollo arciere,
nel giorno in cui lo generò Maia veneranda, il quarto del mese.

- 20 ὃς καὶ ἐπεὶ δὴ μητρὸς ἀπ' ἀθανάτων θόρε γυίων
οὐκέτι δηρὸν ἔκειτο μένων ἱερῷ ἐνὶ λίκνῳ,
ἀλλ' ὃ γ' ἀναΐξας ζήτει βόας Ἀπόλλωνος
οὐδὸν ὑπερβαίνων ὑψηρεφέος ἄντροιο.
ἐνθα χέλυν εὐρών ἐκτήσατο μυρίον ὄλβον·
- 25 Ἑρμῆς τοι πρῶτιστα χέλυν τεκτήνατ' αἰοιδόν,
ἣ ῥά οἱ ἀντεβόλησεν ἐπ' αὐλείησι θύρῃσι
βοσκομένη προπάροιθε δόμων ἐριθιλέα ποιήν,
σαῦλα ποσὶν βαίνουσα· Διὸς δ' ἐριούνιος υἱὸς
ἀθρήσας ἐγέλασσε καὶ αὐτίκα μῦθον ἔειπε·
- 30 σύμβολον ἤδη μοι μέγ' ὀνήσιμον, οὐκ ὀνοτάζω.
χαῖρε, φυὴν ἐρόεσσα, χοροίτυπε, δαιτὸς ἐταίρη,
ἄσπασίη προφανεῖσα· πόθεν τόδε, καλὸν ἄθυρμα;
αἰόλον ὄστρακον ἔσσο, χέλυσ ὄρεσι ζώουσα·
ἀλλ' οἴσω σ' εἰς δῶμα λαβών· ὄφελός τί μοι ἔσση,
- 35 οὐδ' ἀποτιμήσω· σὺ δέ με πρῶτιστον ὀνήσεις.
οἴκοι βέλτερον εἶναι, ἐπεὶ βλαβερὸν τὸ θύρηφι·
ἣ γὰρ ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἔσσει ἔχμα
ζώουσι· ἦν δὲ θάνης τότε κεν μάλα καλὸν αἰείδοις.
ὥς ἄρ' ἔφη· καὶ χερσὶν ἅμ' ἀμφοτέρησιν αἰείρας
- 40 ἅψ εἶσω κίε δῶμα, φέρων ἐρατεινὸν ἄθυρμα.
ἐνθ' ἀναπιλήσας γλυφάνῳ πολιοῖο σιδήρου
αἰῶν' ἐξετόρησεν ὄρεσκόοιο χελώνης.
ὥς· δ' ὁπότε ὠκὺ νόημα διὰ στέρνοιο περήσει
ἄνερὸς ὃν τε θαμειναὶ ἐπιστρωφῶσι μέριμναι,

26. αὐλείησι Parisiensis: αὐλήησι codd. 31. χοροίτυπε Matthiae: χοροϊτύπε codd. 32-3. ita interpunxit Agar «Class. Rev.». 1921, p. 13. 33. ἔσσο Matthiae *Animadversiones*, p. 214; Tyrrell «Class. Rev.» 1894, p. 398: ἔσσι codd. 36. τὸ om. Θ | θύρηφι codd., cfr. Hes. Op. 365: θύρηφιν Barnes 37. ἔχμα Ruhnkenius: αἶχμα M αἰχμὰ At D p T Chalcondyles αἰχμὰ E αἰγχμὰ L Π 38. θάνης MAT D: θάνοις p x | τότε κεν Hermann: τότε ἂν codd. τότε κ' ἂν Wolf¹ 41. ἀναπιλήσας Hermann: ἀναπηλήσας codd. 42. ὄρεσκόοιο χελώνης M At D p: ὄρεσκόω λώνης E L ὄρεσκόω χελώνης T (ἦτο in lacuna adiecit T²) ὄρεσκόοιο κολώνης Π 43. περήσει codd. praeter B, restituit Radermacher (cfr. 288 et III 73): περήση B, recepit Franke 44. θαμειναὶ Radermacher coll. Callim. P. Oxy. 1011 (fr. 75), 36: θαμειναὶ codd. θαμειαὶ Barnes

- 20 Egli, quando balzò fuori dal grembo immortale della madre,
non giacque a lungo inerte nella sacra culla,
ma saltò in piedi, e si diede a cercare le vacche di Apollo,
varcando la soglia dell'antro dalla volta sublime.
Là fuori trovò una tartaruga, e ne trasse gioia infinita: <
- 25 in verità, Ermes fu il primo che creò una tartaruga canora.
Quella gli si parò di fronte presso l'uscita della corte,
pascendosi, davanti alla casa, dell'erba rigogliosa,
e zampettando placidamente: il veloce figlio di Zeus
rise al vederla, e subito disse:
- 30 « Ecco già un segno molto fausto per me: non lo dispregio. <
Salve, amica della mensa, dall'amabile aspetto, che accompagni
la danza; <
tu appari benvenuta: donde vieni, o bel giocattolo?
Tu indossi un guscio variegato, tartaruga che vivi sui monti;
ebbene, io ti prenderò e ti porterò a casa; in qualche modo
mi sarai utile,
- 35 e non ti trascurerò: anzi tu gioverai a me prima che ad ogni
altro.
È meglio stare in casa: c'è pericolo fuori.
Tu certo sarai per me una difesa contro il sortilegio funesto,
da viva; e se poi tu morissi, allora sapresti cantare a
meraviglia ».
- Così disse, e, sollevatala a due mani,
40 subito si diresse dentro la casa, portando l'amabile giocattolo.
Poi, spingendo con una lama di grigio ferro,
estrasse la polpa della tartaruga abitatrice dei monti.
Come quando un rapido pensiero attraversa l'animo
di un uomo che travagliano numerosi affanni,

- 45 ἦ ὅτε δινηθῶσιν ἀπ' ὀφθαλμῶν ἀμαρυγαί,
ὥς ἄμ' ἔπος τε καὶ ἔργον ἐμήδετο κύδιμος Ἑρμῆς.
πῆξε δ' ἄρ' ἐν μέτροισι ταμῶν δόνακας καλάμοιο,
πειρήνας διὰ νῶτα, διὰ ῥινοῖο χελώνης.
ἀμφὶ δὲ δέρμα τάνυσσε βοὸς πρᾶπίδεσσιν ἐῆσι,
50 καὶ πῆχυς ἐνέθηκ', ἐπὶ δὲ ζυγὸν ἥραρεν ἀμφοῖν,
ἐπτά δὲ συμφώνους ὅτων ἐτανύσσατο χορδάς.

- αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε, φέρων ἐρατεινὸν ἄθურμα
πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέρος· ἡ δ' ὑπὸ χειρὸς
σμερδαλέον κονάβησε· θεὸς δ' ὑπὸ καλὸν ἄειδεν
55 ἐξ αὐτοσχεδίνης πειρώμενος, ἥντε κοῦροι
ἤβηται θαλίῃσι παραιβόλα κερτομέουσιν,
ἀμφὶ Δία Κρονίδην καὶ Μαιάδα καλλιπέδιλον
ὥς πάρος ὠρίζεσκον ἑταιρείῃ φιλότῃτι,
ἦν τ' αὐτοῦ γενεὴν ὀνομακλυτὸν ἐξονομάζων·
60 ἀμφιπόλους τ' ἐγέραιρε καὶ ἀγλαὰ δώματα νύμφης,
καὶ τρίποδας κατὰ οἶκον ἐπηετανούς τε λέβητας.
καὶ τὰ μὲν οὖν ἔειδε, τὰ δὲ φρεσὶν ἄλλα μενοίνα.
καὶ τὴν μὲν κατέθηκε φέρων ἱερῷ ἐνὶ λίκνῳ
φόρμιγγα γλαφυρήν· ὁ δ' ἄρα κρειῶν ἐρατίζων
65 ἄλτο κατὰ σκοπιήν εὐώδεις ἐκ μεγάραιοι,
ὀρμαίνων δόλον αἰπὺν ἐνὶ φρεσὶν, οἷά τε φῶτες
φιληται διέπουσι μελαίνης νυκτὸς ἐν ὥρῃ.

Ἡέλιος μὲν ἔδυε κατὰ χθονὸς Ὀκεανόνδε

45. ἦ ὅτε M Γ²m (Barnes): αἶ ὅτε Θ δς ὅτε ρ | ἀμαρυγαί M At D L Π ρ: ἀ-
μαλδύναι ET L^m Π^m 48. διὰ νῶτα codd.: κατὰ νῶτα Allen² | διὰ ῥινοῖο codd.:
κρᾶταιρῖνοιο Barnes λιθοῤῥῖνοιο Pierson *Verisimilia*², p. 156 50. πῆχυς M:
πῆχεις Ψ edd. 51 laudat Antigonos Carystius de mirab. 7 | συμφώνους
codd.: θηλυτέρων Antig. 52. ita interpunxit Stephanus (cfr. 40, II. XVIII 609)
53. μέρος cadd.: μέλος Allen Halliday coll. 419 et 501 54. κονάβησε M (Ste-
phanus): κονάβισε At D Chalcondyles κονάβισσε ρ x 58. ὥς Γ²⁰ (Ernesti):
δν codd. οἱ Clarke | ὠρίζεσκον Clarke: ὠρίζεσκον codd. ὠρίζεσκον Barnes 59.
ὀνομακλυτὸν M, recepit Hermann: ὀνομακλυτὴν ρ ὀνομα κλυτὸν Θ | ἐξονομάζων
M (Stephanus in annot.): ὀνομάζων Ψ 60. τ' ἐγέραιρε Ilgen metri causa: τε
(τὲ) γέραιρε codd. 64. ὁ δ' Stephanus: ὅδ' codd. ὁ δ' Hermann 65.
ἄλτο At D M: ὠρτο ρ ὠτο x 67. φιληται MV (Ernesti): φηληται Θ ρ (prac-
ter V), cfr. 159 et 175

45 o quando balena dagli occhi la luce dello sguardo,
così il glorioso Ermes pensava insieme le parole e gli atti.
Tagliati nella giusta misura steli di canna, li infisse
nel guscio della tartaruga, perforandone il dorso.
Poi, con la sua accortezza, tese tutt'intorno una pelle di bue;
50 fissò due bracci, li congiunse con una traversa,
e tese sette corde di minugia di pecora, in armonia fra loro.

E quando l'ebbe costruito, reggendo l'amabile giocattolo,
col plettro ne saggiò le corde, una dopo l'altra: quello sotto
la sua mano
diede un suono prodigioso, e il dio lo seguiva col suo dolce
canto

55 cimentandosi nell'improvvisare, così come i giovani, <
in festa, durante i banchetti, si sfidano con strofe pungenti:
cantava di Zeus Cronide e di Maia dai bei calzari,
come un tempo s'incontravano nell'amplesso amoroso,
e così celebrava la propria nobile stirpe;

60 esaltava poi le ancelle e la splendida dimora della ninfa,
e i tripodi nella casa, e i numerosi lebeti.
E mentre cantava, già nella sua mente meditava altre imprese.
Portata la concava lira nella sua sacra culla
ve la depose; egli poi, desiderando cibarsi di carne,
65 balzò fuori dalla sala odorosa, per mettersi in vedetta,
macchinando nella sua mente un inganno fuori del comune,
quali ne preparano i ladri nel corso dell'oscura notte.

Il Sole si era già immerso nell'Oceano, sotto la terra,

- αὐτοῖσιν θ' ἵπποισι καὶ ἄρμασιν, αὐτὰρ ἄρ' Ἑρμῆς
 70 Πιερίης ἀφίκανε θέων ὄρεα σκιόεντα,
 ἔνθα θεῶν μακάρων βόες ἄμβροτοι αὖλιν ἔχεσκον
 βοσκομέναι λειμῶνας ἀκηρασίους ἐρατεινούς.
 τῶν τότε Μαϊάδος υἱὸς εὖσκοπος Ἀργειφόντης
 πεντήκοντ' ἀγέλης ἀπετάμνετο βοῦς ἐριμύκους.
 75 πλανοδίας δ' ἤλαυνε διὰ ψαμαθώδεα χῶρον
 ἔχιν' ἀποστρέψας· δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης
 ἀντία ποιήσας ὀπλὰς, τὰς πρόσθεν ὀπισθεν,
 τὰς δ' ὀπιθεν πρόσθεν, κατὰ δ' ἔμπαλιν αὐτὸς ἔβαινε.
 σάνδαλα δ' αὐτίκα ῥίψιν ἐπὶ ψαμάθοις ἀλίησιν
 80 ἄφραστ' ἦδ' ἀνόητα διέπλεκε, θαυματὰ ἔργα,
 συμμίσγων μυρίκας καὶ μυρσινοειδέας ὄζους.
 τῶν τότε συνδήσας νεοθηλέος ἀγκαλὸν ὕλης
 ἀβλαβέως ὑπὸ ποσσὶν ἐδήσατο σάνδαλα κοῦφα
 αὐτοῖσιν πετάλοισι, τὰ κύδιμος Ἀργειφόντης
 85 ἔσπασε, Πιερίηθεν ὁδοιπορίην ἀλεείνων,
 οἷά τ' ἐπειγόμενος δολιχὴν ὁδόν, αὐτοτροπήσας.
 τὸν δὲ γέρων ἐνόησε δέμων ἀνθοῦσαν ἀλῶν
 ἰέμενον πεδίοις δι' Ὀγχιστὸν λεχεποίην·
 τὸν πρότερος προσέφη Μαΐης ἐρικυδέος υἱός·
 90 ὦ γέρον ὅς τε φυτὰ σκάπτεις ἐπικαμπύλος ὦμος,
 ἦ πολυοιήσεις εὖτ' ἂν τάδε πάντα φέρῃσι·

69. αὐτὰρ ἄρ' codd. (cfr. II. II 103): αὐτὰρ δγ' Barnes 70. θέων At D: θεῶν
 M p x 76. ἔχιν' Hermann (cfr. 218, 342, 351): ἔχνη codd. 79. δ' αὐτίκα ῥίψιν
 Postgate apud Allen¹: δ' αὐτίκ' ἔριψεν M At D p ἔριψεν spatio relicto ET (δ'
 αὐτίκ' in lacuna adscripta T) κ' ἔριψεν spatio relicto L αὐτίκ' ἔριψεν Π 82.
 νεοθηλέος ἀγκαλὸν ὕλης Ψ (ἀγκαλὸν Stephanus, edd.): νεοθηλέαν ἀγκαλωρὴν M
 unde νεοθηλέαν ἀγκάλω ὥρην Allen Halliday νεοθηλέ' ἀν' ἀγκαλὸν ὥρης Rader-
 macher (ὥρην, id. « Class. Rev. » 1933, p. 156) 83. ἀβλαβέως codd.: ἀσφαλ-
 έως Hermann εὐλαβέως Schneidewin 85. ἀλεείνων codd. tuctur van Herw-
 erden « Rhein. Mus. » 1888, p. 73, coll. 239: ἀλεγύνων Windisch de *hymnis Hom.*,
 p. 41, coll. 361 et 557 λειαινὼν Kuiper « Mnemosyne » 1910, p. 26 86. αὐτο-
 τροπήσας M p L^m Π^m (-τεοπ- L^m), recepit Wolf²: αὐτοπρεπής ὡς At D L Π αὐτοτρο-
 πήσας ὡς ET ἀλλοτροπήσας Ilgen αὐτοτρεπής ὡς Boissonade 87. δέμων M
 (Barnes): δόμων Ψ | ἀνθοῦσαν M, praetulit Ruhnkenius: αἰθοῦσαν Ψ 90. ἐπι-
 καμπύλος ὦμος Ψ: ἐπικαμπύλα ξύλα M 91. πολυοιήσεις Ilgen: πολὺ οἰνή-
 σεις M πολὺ οἰμήσεις (οἰμ-) Ψ | post hunc versum lacunam statuit Groddeck

- con i suoi cavalli e il carro, quando Erme
70 giunse di corsa ai monti ombrosi della Pieria,
dove i sacri buoi degli dei beati avevano le loro stalle,
e pascolavano negli amabili prati non toccati dalla falce.
Fra quelli il figlio di Maia, dalla vista acuta, uccisore di Argo,
separò dall'armento cinquanta vacche dal muggito profondo.
75 Quindi le spingeva attraverso il terreno sabbioso, con una
strana andatura,
rovesciando le orme; egli non dimenticava l'arte dell'inganno,
e invertiva le tracce degli zoccoli: quelli anteriori dietro,
quelli posteriori davanti; egli invece procedeva di fronte. <
E senza indugio, sulla sabbia marina, intrecciò con vimini
80 sandali inauditi, impensati, opera meravigliosa,
unendovi tamerici e rami di mirto.
Quando ebbe messo insieme una bracciata di rami freschi,
abilmente ai piedi legò i sandali leggeri
col loro fogliame, che egli, il glorioso uccisore di Argo,
85 aveva raccolto, per celare il suo ritorno dalla Pieria,
come chi si affretta per un lungo cammino con mezzi originali.
Ma un vecchio che lavorava alla sua vigna fiorita lo scorre
mentre correva alla pianura, attraverso l'erbosa Onchesto;
e a lui per primo rivolse la parola il figlio della gloriosa Maia:
90 « O vecchio dalle spalle ricurve, che zappi intorno alle tue
piante,
in verità tu avrai abbondanza di vino, quando tutte queste
viti daranno l'uva:

καί τε ἰδὼν μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφὸς ἀκούσας,
καὶ σιγᾶν, ὅτε μὴ τι καταβλάβηται τὸ σὸν αὐτοῦ.

τόσσον φᾶς συνέσευε βοῶν ἰφθιμα κάρηνα.

95 πολλὰ δ' ὄρη σκοιόντα καὶ αὐλῶνας κελαδεινούς
καὶ πεδί' ἀνθεμόεντα διήλασε κύδιμος Ἑρμῆς.
ὄρφναίη δ' ἐπίκουρος ἐπαύετο δαιμονίη νύξ
ἢ πλείων, τάχα δ' ὄρθρος ἐγίγνετο δημοεργός·
ἢ δὲ νέον σκοπιῇν προσεβήσατο δῖα Σελήνη

100 Πάλλαντος θυγάτηρ μέγα μηδομένοιο ἀνακτος,
τῆμος ἐπ' Ἀλφειὸν ποταμὸν Διὸς ἄλκιμος υἱὸς
Φοίβου Ἀπόλλωνος βοῦς ἤλασεν εὐρυμετώπους.
ἄκμηῆτες δ' ἱκανὸν ἐς αὐλῖον ὑψιμέλαθρον
καὶ ληνοὺς προπάροιθεν ἀριπρεπέος λειμῶνος.

105 ἐνθ' ἐπεὶ εὖ βοτάνης ἐπεφόρβει βοῦς ἐριμύκους
καὶ τὰς μὲν συνέλασεν ἐς αὐλῖον ἀθρόας οὔσας
λατὸν ἐρεπτομένας ἡδ' ἐρσήεντα κύπειρον,
σὺν δ' ἐφόρει ξύλα πολλὰ, πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην.
δάφνης ἀγλαὸν ὄζον ἐλὼν ἐν δ' ἔλλε σιδεῖω

110 ἄρμενον ἐν παλάμῃ, ἄμπνυτο δὲ θερμὸς αὐτῇ·
Ἑρμῆς τοι πρῶτιστα πυρήϊα πῦρ τ' ἀνέδωκε.
πολλὰ δὲ κάγκανα κᾶλα κατουδαίω ἐνὶ βόθρῳ
οὔλα λαβὼν ἐπέθηκεν ἐπηετανά· λάμπετο δὲ φλόξ
τηλόσε φῦσαν ἰεῖσα πυρὸς μέγα δαιομένοιο.

115 ὄφρα δὲ πῦρ ἀνέκαιε βίη κλυτοῦ Ἑφαιστοιο,

93. καταβλάβητη codd.: καταβλάβητης Weiher, cfr. Franke in annot. 94. φᾶς συνέσευε Chalcondyles: φασὶν ἐσ(σ)ευσ (ἐσκευε L) codd. 99. σκοπιῇν M p x, praetulit Ruhnkenius: σκοπιῇ At D 100. μέγα μηδομένοιο coniecti: μεγαμηδεία At D Chalcondyles μέγα μηδεία M μεγαμηδεία p (Barnes) μέγα μηδεία Π μεγαμηδεία L μεγαμηδεία ET μεγαθυμήτα Ilgen μέγα δυναμένοιο Gemoll (cfr. Od. I 276) 103. ἀκμηῆτες Ilgen coll. III 520: ἀδμηῆτες codd. | 8' ἱκανὸν M p x: 8' ἡλαυνον At D 106. καὶ τὰς codd.: αὐτὰς van Herwerden « Revue de phil. » 1878, p. 198 109. ἐν δ' Ὀλλε Radermacher: ἐν ἄλλε M, recepit Ilgen ἐπέλεψε Ψ | σιδεῖω Ludwig, cfr. Radermacher, p. 92, 1: σιδῆρω codd. | post hunc versum lacunam statuit Schneidewin 110. ἄμπνυτο δὲ M, recepit Wolf: ἀνά δ' ἄμπνυτο Ψ 112. κᾶλα p (Stephanus): κάλα M | κατουδαίω Barnes: κατ' οὐδαίω codd. 113. οὔλα codd.: αὔλα Gemoll coll. Od. XVIII 309 114. φῦσαν D'Orville, Hermann: φύσαν E (Clarke) φύζαν cet. (ss. σ Γ²)

e tu, pur avendo visto, sii come colui che non vede; avendo udito, sii sordo;

e taci, poiché non sei per nulla toccato nel tuo interesse ».

Così dicendo, incitava le vacche dalla testa vigorosa.

95 Molte montagne ombrose, e vallate piene di echi,
e pianure fiorite, attraversò il glorioso Ermes.

La sua tenebrosa alleata, la notte divina, era trascorsa per la maggior parte, e si avvicinava l'alba operosa;
e da poco era salita al suo posto di vedetta la divina Selene

100 figlia di Pallante, il dio che medita orgogliosi pensieri,
quando il gagliardo figlio di Zeus al fiume Alfeo sospinse le vacche di Febo Apollo, dall'ampia fronte.
Fresche di forze, esse giunsero alla stalla dal tetto sublime,
e all'abbeveratoio, dinanzi a un magnifico prato.

105 Là, dopo avere ben pasciuto d'erba le vacche dal profondo muggito,

e averle spinte tutte insieme nella stalla
mentre ruminavano il trifoglio e il cipero rugiadoso,
raccolse molta legna, e sperimentò l'arte del fuoco.

Prese uno splendido ramo di alloro, e lo fece girare in un ramo di melograno,

110 tenendolo saldamente fra le mani: ne emanava un caldo soffio.
In verità, Ermes per primo rivelò il fuoco, e gli strumenti per accenderlo.

Raccolse molta legna asciutta e dura, e in un fosso scavato nel terreno

la accumulò in abbondanza; e lampeggiò la fiamma diffondendo per largo tratto la vampa del fuoco, che intensamente ardeva.

115 Mentre la forza del glorioso Efesto alimentava il fuoco,

<

- τόφρα δ' ὑποβρύχους ἔλικας βοῦς εἶλκε θύραζε
δοιάς ἄγχι πυρός, δύναμις δέ οἱ ἐπλετο πολλή·
ἀμφοτέρας δ' ἐπὶ νῶτα χαμαὶ βάλε φυσιοώσας·
ἐγκλίνων δ' ἐκύλινδε δι' αἰῶνας τετορήσας,
120 ἔργω δ' ἔργον ὅπαζε ταμῶν κρέα πίονα δημῷ·
ὥπτα δ' ἀμφ' ὀβελοῖσι πεπαρμένα δουρατέοισι,
σάρκας ὁμοῦ καὶ νῶτα γεράσματα καὶ μέλαν αἶμα
ἐργμένον ἐν χολάδεσσι· τὰ δ' αὐτοῦ κεῖτ' ἐπὶ χώρης,
ρίνους δ' ἐξετάνυσσε καταστυφέλῳ ἐνὶ πέτρῃ,
125 ὥς ἔτι νῦν τὰ μέτασσα πολυχρόνιοι πεφύασι
δηρὸν δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ἄκριτον. αὐτὰρ ἔπειτα
Ἑρμῆς χαρμόφρων εἰρύσσατο πίονα ἔργα
λείψ ἐπὶ πλαταμῶνι καὶ ἔσχισε δώδεκα μοίρας
κληροπαλεῖς· τέλεον δὲ γέρας προσέθηκεν ἐκάστη.
130 ἔνθ' ὁσίης κρεάων ἡράσσατο κύδιμος Ἑρμῆς·
ὀδμῇ γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἔοντα
ἡδεῖ· ἄλλ' οὐδ' ὥς οἱ ἐπείθετο θυμὸς ἀγῆνωρ
καὶ τε μάλ' ἱμείροντι περᾶν ἱερῆς κατὰ δειρῆς.
ἀλλὰ τὰ μὲν κατέθηκεν ἐς αὖλιον ὑψιμέλαθρον,
135 δημὸν καὶ κρέα πολλά, μετήθορα δ' αἰψ' ἀνάειρε,
σῆμα νέης φωρῆς· ἐπὶ δὲ ξύλα κάγκαν' αἰέρας
οὐλόποδ' οὐλοκάρηνα πυρὸς κατεδάμνατ' αὐτμῇ.
αὐτὰρ ἔπειδ' ἅπαντα κατὰ χρέος ἤνυσε δαίμων
σάνδαλα μὲν προέηκεν ἐς Ἀλφειὸν βαθυδίνην,

116. ὑποβρύχους Ludwich: ὑποβρυχίας codd. ἐπιβρύχους Barnes | εἶλκε codd.:
ἔλκε Gemoll 119. ἐγκλίνων Ψ: ἐγκρίνας M ἐγκλίνας Ilgen | αἰῶνας M Θ:
αἰῶνος ρ, recepit Franke | τετορήσας codd., Fick « Bezz. Beitr. » 1896-1897, p. 270:
τε τορήσας edd. vet. 120. πίονα M, recepit Ilgen coll. Od. IX 464: πίονι Ψ
123. ita interpunctit Weiher | ἐργμένον ETρ (Barnes): ἐργμενον M ἐργμένον At
D L Π 124. καταστυφέλῳ At x (Stephanus): κατὰ στυφέλω D ρ Chalcondyles
κατὰ στυφελῇ M | ἐνὶ Chalcondyles: ἐνι codd. ἐπὶ Barnes coll. 404 125.
τὰ μέτασσα M, praetulit Müller *Hyperbor. Röm. Studien* I, p. 310: τὰ μετ' (τάμετ')
ἄσσα (ἡσσα) Ψ τὰ μέταζε Baumeister 127. χαρμόφρων Stephanus in annot.:
χαρμοφέρων M Θ χάρμα φέρων ρ | εἰρύσσατο M ρ, recepit Abel: εἰρύσατο Θ
132. ἡδεῖ Ruhnkensius: ἡδε codd. 133. περᾶν Barnes παρεῖν' Tucker apud
Allen³ περῆν M πέρην' Θ Γ πέρην ρ περῆν' (scil. περῆν) Clarke 136. om.
M | φωρῆς Hermann coll. 385: φωνῆς Ψ 138. ἐπειδὴ M, recepit Hermann:
ἐπεὶ Ψ ἐπεὶ τοι Chalcondyles

due vacche dalle corna ritorte, che muggivano sordamente,
egli trascinò oltre la soglia,
vicino al fuoco — poiché grande era la sua forza —:
e le gettò ambedue a terra, sul dorso, ansimanti;
poi, chinandosi, le girò, e le trafisse alla nuca.

120 Passava da un lavoro all'altro, tagliando le carni pingui di
grasso;

infilava su spiedi di legno, e arrostita insieme
la carne, e la schiena pregiata, col nero sangue
contenuto nelle viscere. Queste cose rimasero lì, sul posto;
le pelli invece egli tese sopra una scabra roccia, <

125 ove ancora adesso si trovano, dopo il lungo tempo trascorso,
a una grande, incalcolabile distanza dal fatto. E dopo,
Ermes dall'animo lieto depose le pingui carni
sopra un masso levigato, e tagliò dodici parti <
distribuendole a sorte: e fece di ognuna un omaggio perfetto.

130 Allora il glorioso Hermes desiderava per sé il privilegio
delle carni:

il dolce aroma, infatti, era un tormento per lui, sebbene fosse
immortale;

tuttavia il suo cuore valoroso non si lasciò indurre
a mandar giù le carni attraverso la sacra gola, per quanto egli
lo desiderasse.

Egli invece depose nella stalla dal tetto sublime
135 il grasso, e l'abbondante carne, e li appese in alto,
monumento del suo recente furto; poi, elevato un cumulo
di legna asciutta,

con la vampa del fuoco distrusse interamente gli zoccoli e le
teste. <

E quando ebbe tutto compiuto nel modo più opportuno
gettò i sandali nell'Alfeo dai gorghi profondi,

140 ἀνθρακίην δ' ἐμάρανε, κόνιν δ' ἀμάθουνε μέλαιναν
παννύχιος· καλὸν δὲ φόως ἐπέλαμπε Σελήνης.

Κυλλήνης δ' αἰψ' αὖτις ἀφίκετο δῖα κάρηνα
ὄρθριος, οὐδέ τίς οἱ δολιχῆς ὁδοῦ ἀντεβόλησεν
οὔτε θεῶν μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων,
145 οὐδὲ κύνες λελάκοντο· Διὸς δ' ἐριούνιος Ἑρμῆς
δοχμωθεὶς μεγάροιο διὰ κλήϊθρον ἔδυνεν
αὔρη ὁπωρινῇ ἐναλίγκιος, ἥūt' ὁμίχλη.
ἰθύσας δ' ἄντρου ἐξίκετο πίονα νηὸν
ἦκα ποσὶ προβιβῶν· οὐ γὰρ κτύπεν ὥς περ ἐπ' οὔδει.
150 ἔσσυμένως δ' ἄρα λίκνον ἐπώχετο κύδιμος Ἑρμῆς·
σπάργανον ἄμφ' ὥμοις εἰλυμένος, ἥύτε τέκνον
νήπιον, ἐν παλάμῃσι περὶ γνυσὶ λαῖφος ἀθύρων
κεῖτο, χέλυν ἐρατὴν ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς ἐέργων.
μητέρα δ' οὐκ ἄρ' ἔληθε θεὸν θεός, εἰπέ τε μῦθον·
155 τίπτε σύ, ποιικιλομήτα, πόθεν τόδε νυκτὸς ἐν ὥρῃ
ἔρχῃ, ἀναιδείην ἐπιειμένε; νῦν σε μάλ' οἶω
ἦ τάχ' ἀμήχανα δεσμὰ περὶ πλευρῇσιν ἔχοντα
Λητοῖδου ὑπὸ χερσὶ διέκ προθύροιο περήσειν,
ἦ σὲ φέροντα μέταζε κατ' ἄγκεα φιλητεύσειν.
160 ἔρρε πάλιν· μεγάλην σε πατὴρ ἐφύτευσε μέριμναν
θνητοῖς ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.

τὴν δ' Ἑρμῆς μύθοισιν ἀμείβετο κερδαλέοισι·
μῆτερ ἐμή, τί με ταῦτα δεδίσκαι, ἥύτε τέκνον

141. ἐπέλαμπε Ψ: κατέλαμπε M, rec. Allen Halliday 148. ἰθύσας M, recepit
Matthiae: ἰθύσας Ψ 149. προβιβῶν p (Stephanus): προβιβῶν M Θ 152.
περὶ γνυσὶ Forssmann « Zeitschr. vergl. Sprachwiss. » 1964, p. 28: περ' ἰγνύσι Θ
περιγινύσι M παρ' ἰγνύσι p 155. τόδε Wolf¹: τὰδε codd. 157. ἦ τάχ'
Ψ, tuentur Matthiae, Gemoll: ἦ τάχ' Barnes, edd. plerique δύσαχ' M δύσασαχ'
Radermacher 159. om. At | φέροντα μέταζε scripsi: φέροντα μεταξὺ M, rec.
Allen Sikes, cfr. Radermacher « Philologus » 1904, p. 4 λαβόντα μεταξὺ Ψ (λαβόντα
Matthiae) κακὸν τὰ μέταζε Schmitt « Neue Jahrb. » 1856, p. 151 | φιλητεύσειν
M Θ: φηλητεύσειν p (Barnes), cfr. 67 et 175 163. δεδίσκαι Pierson *ad Moe-
ridem*, p. 119, coll. II. XX 201: τιτύσκει codd.

140 spense la brace, e coprì di sabbia la cenere nera,
nelle ultime ore della notte: splendeva dall'alto la bella luce
della luna.

Subito dopo raggiunse le vette divine di Cillene,
all'alba: e non gli si fece incontro nel lungo cammino
nessuno degli dei beati, o degli uomini mortali,
145 né abbaiarono i cani: il veloce Hermes, figlio di Zeus,
rannicchiandosi, passò attraverso la serratura della sala,
simile alla brezza d'estate, come la nebbia.
Speditamente giunse al pingue penetrale della grotta,
muovendo con passo leggero; né faceva rumore, come accade
toccando il suolo.

150 Senza indugio il glorioso Hermes entrò nella culla:
con le fasce avvolte intorno alle spalle, come un bambino
ancora infante,
stringendo fra le mani la coperta che aveva sulle ginocchia,
e trastullandosi con essa,
giaceva; e a sinistra teneva l'amabile tartaruga.
Ma, pur essendo un dio, non sfuggì alla dea sua madre; e
questa gli disse:

155 « Che fai, furbacchiotto? e da dove arrivi qui in piena notte,
svergognato? io sono proprio convinta,
in verità, che ben presto, coi fianchi stretti in legami
inestricabili,
fra le mani del figlio di Latona ripasserai per quella porta,
invece di briganteggiare senza freno, d'ora in poi, per le
vallate.

160 Torna là donde sei venuto! grande tormento ti ha generato
tuo padre
per gli uomini mortali e per gli dei immortali ».

A lei Hermes rispondeva con abili parole:

« Mamma, perché cerchi di spaventarmi, come se fossi un
bambino

- νήπιον, ὃς μάλα παῦρα μετὰ φρεσὶν αἴσυλα οἶδε,
 165 ταρβαλέον, καὶ μητρὸς ὑπαιδείδοικεν ἐνιπάς;
 αὐτὰρ ἐγὼ τέχνης ἐπιβήσομαι ἢ τις ἀρίστη
 βουκολέων ἐμὲ καὶ σὲ διαμπερές· οὐδὲ θεοῖσι
 νῶϊ μετ' ἀθανάτοισιν ἀδώρητοι καὶ ἄλιστοι
 αὐτοῦ τῇδε μένοντες ἀνεξόμεθ', ὥς σὺ κελεύεις.
 170 βέλτερον ἤματ' πάντα μετ' ἀθανάτοισι δορίζειν,
 πλούσιον, ἀφνειόν, πολυλήϊον, ἢ κατὰ δῶμα
 ἄντρω ἐν ἡερόεντι θασσέμεν· ἀμφὶ δὲ τιμῆς
 κἀγὼ τῆς ὁσῆς ἐπιβήσομαι ἥς περ 'Απόλλων.
 εἰ δέ κε μὴ δώῃσι πατήρ ἐμός, ἢ τοι ἔγωγε
 175 πειρήσω, δύναιμαι, φιλητέων ὄρχαμος εἶναι.
 εἰ δέ μ' ἐρευνήσει Λητοῦς ἐρικυδέος υἱός,
 ἄλλο τί οἱ καὶ μεῖζον ὅτομαι ἀντιβολήσιν·
 εἴμι γὰρ εἰς Πυθῶνα μέγαν δόμον ἀντιτορήσων·
 ἔνθεν ἄλις τρίποδας περικαλλέας ἡδὲ λέβητας
 180 πορθήσω καὶ χρυσόν, ἄλις τ' αἰθῶνα σίδηρον
 καὶ πολλὴν ἐσθῆτα· σὺ δ' ὄψαι, αἶ κ' ἐθέλῃσθα.
 ὣς οἱ μὲν ῥ' ἐπέεσσι πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον
 υἱός τ' αἰγιόχοιο Διὸς καὶ πότνια Μαῖα.
 'Ηὼς δ' ἡριγένεια φώως θνητοῖσι φέρουσα
 185 ὦρνυτ' ἀπ' Ὠκεανοῖο βαθυρρόου· αὐτὰρ 'Απόλλων
 'Ογχηστόνδ' ἀφίκανε κιών, πολυήρατον ἄλσος
 ἀγνὸν ἐρισφαράγου Γαιηόχου· ἔνθα γέροντα
 κνώδαλον εὖρε, δέμοντα παρῆξ ὁδοῦ ἔρκος ἀλωῆς.
 τὸν πρότερος προσέφη Λητοῦς ἐρικυδέος υἱός·

164. παῦρα μετὰ φρεσὶν αἴσυλα Ψ: πολλὰ ἐνὶ φρεσὶν ἄρμενα M 167. βου-
 κολέων Ludwich: βουλεύων codd. 168. ἄλιστοι ET, practulit Schneidewin:
 ἄπαστοι M At D L Π Γ P V (ss. λι L Π P) ἄπλιστοι A Q ἄπ στοι B 175.
 ita interpunxit Bothe coll. Od. V 25 | δύναιμαι Chalcondyles: δύναιμαι δὲ codd.
 | φιλητέων Wolf¹ (cfr. 67 et 159): φιλητεύων Ψ φιλητέον M φηλητῶν Stephanus
 φηλητέων Barnes φιλητῶν Ernesti 183. Μαῖα Ψ: μήτηρ M 188. ita in-
 terpunxit Barnes | κνώδαλον codd.: νωχαλὸν Hermann καμπύλον Schmitt « Neue
 Jahrb. » 1856, p. 153, coll. 90 | δέμοντα Barnes coll. 87: νέμοντα codd. τεμόντα
 Humbert | παρῆξ ὁδοῦ ἔρκος ἀλωῆς codd. (ἐκτὸς ἀλωῆς Allen Sikes): παρ' ἐξοδὸν
 ἔρκος ἀλῆς Evelyn-White « Class. Rev. » 1914, p. 221

- ancora infante, che nel suo animo ha poca esperienza di
mariolerie,
- 165 timido, che teme i rabbuffi della madre?
Io invece mi darò alla più lucrosa delle arti
provvedendo a me ed a te per sempre; né, soli fra gli dei
immortali, noi due senza offerte e senza preghiere
tollereremo di restare qui, come tu vorresti.
- 170 È meglio vivere per sempre in compagnia degl'immortali,
ricco, prospero, e ben nutrito, che starsene a casa
in questa spelonca fumosa; e, quanto al prestigio,
io otterrò gli stessi diritti di cui gode Apollo.
Se poi mio padre non me li darà, in verità io, per mio conto,
- 175 mi adoprerò per diventare il re dei ladri: ne sono capace.
E se il figlio della gloriosa Leto mi darà la caccia,
io credo che gli capiterà qualche altro guaio, anche peggiore.
Infatti, andrò a Pito, e penetrerò nel suo grande santuario;
di là molti tripodi stupendi, e lebeti,
- 180 porterò via, e oro, e lucente ferro in abbondanza,
e molte vesti: vedrai, purché tu lo voglia ».
- Così essi discorrevano fra loro
il figlio di Zeus portatore dell'egida, e Maia veneranda.
- L'aurora mattiniera, portando la luce ai mortali,
- 185 sorgeva dall'Oceano che scorre profondo, quando Apollo,
lungo il cammino, raggiunse Onchesto, il molto amabile bosco
sacro
del dio signore della terra, dalla voce profonda: e là incontrò
il vecchio briccone che lungo la strada lavorava alla siepe
della vigna.
- A lui rivolse la parola per primo il figlio della gloriosa Leto:

- 190 ὦ γέρον Ὀγχηστοῖο βατοδρόπε ποιήεντος,
 βοῦς ἀπὸ Πιερίης διζήμενος ἐνθάδ' ἰκάνω,
 πάσας θηλείας, πάσας κεράεσσιν ἑλικτάς,
 ἐξ ἀγέλης· ὁ δὲ ταῦρος ἐβόσκετο μοῦνος ἀπ' ἄλλων
 κυάνεος, χαροποὶ δὲ κύνες κατόπισθεν ἔποντο
 195 τέσσαρες, ἥύτε φῶτες, ὁμόφρονες· οἱ μὲν ἔλειφθεν
 οἷ τε κύνες ὅ τε ταῦρος, ὃ δὴ περὶ θαῦμα τέτυκται·
 ταὶ δ' ἔβαν ἡέλιιο νέον καταδυόμενοι
 ἐκ μαλακοῦ λειμῶνος ἀπὸ γλυκεροῖο νομοῖο.
 ταῦτά μοι εἰπέ, γεραιᾷ παλαιγενές, εἴ που ὄπωπας
 200 ἀνέρα ταῖσδ' ἐπὶ βουσί διαπρήσσοντα κέλευθον.
 τὸν δ' ὁ γέρων μύθοισιν ἀμειβόμενος προσέειπεν·
 ὦ φίλος, ἀργαλέον μὲν ὅσ' ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτο
 πάντα λέγειν· πολλοὶ γὰρ ὁδὸν πρήσσουσιν ὁδῖται,
 τῶν οἱ μὲν κακὰ πολλὰ μεμαότες, οἱ δὲ μάλ' ἐσθλὰ
 205 φοιτῶσιν· χαλεπὸν δὲ δαήμεναί ἐστιν ἕκαστον.
 αὐτὰρ ἐγὼ πρόπαν ἤμαρ ἐς ἡέλιον καταδύντα
 ἔσκαπτον περὶ γουνὸν ἄλωϊς οἶνοπέδοιο·
 παῖδα δ' ἔδοξα, φέριστε, σαφές δ' οὐκ οἶδα, νοῆσαι,
 ὅς τις ὁ παῖς ἅμα βουσὶν εὐκραίροισιν ὀπήδει,
 210 νήπιος, εἶχε δὲ ῥάβδον, ἐπιστροφάδην δ' ἐβάδιζεν,
 ἐξοπίσω δ' ἀνέεργε, κάρη δ' ἔχεν ἀντίον αὐτῷ.
 φῆ ῥ' ὁ γέρων· ὁ δὲ θᾶσσον ὁδὸν κίε μῦθον ἀκούσας.
 οἶωνόν δ' ἐνόει ταυσιπτερον, αὐτίκα δ' ἔγνω
 φιλητὴν γεγαῶτα Διὸς παῖδα Κρονίωνος.

193. ἐβόσκετο om. ρ

195. ita interpunxit Barnes

202. ἴδοιτο Ψ: ἴδοιμι

M ἴδοι τις Barnes ἴδοιο Ernesti

205. φοιτῶσιν Ψ: πρήσσουσιν M

208.

νοῆσαι Ψ: νοήσας M

209. εὐκραίροισιν ρ: εὐκραίρησιν M Θ edd. | ὀπήδει B

Γ Π³ (Barnes): ὀπήδει cet.

211. ἔχεν codd.: ἔχον Hermann

212. θᾶσσον

codd.: θᾶττον Allen Halliday coll. 255 | μῦθον ἀκούσας M x^m, praetulit Ruhnke-

nius: φοῖβος ἀπόλλων Ψ

214. φιλητὴν M Θ (Ernesti): φηλωτὴν ρ φηλητὴν

Chalcondyles

- 190 « O vecchio, che falci i rovi nell'erbosa Onchesto,
io giungo qui dalla Pieria in cerca dei bovini
– tutte femmine, tutte con le corna ritorte –
sottratti al mio armento. Solo, in disparte dagli altri,
pascolava il toro,
nero; e lo seguivano quattro cani dallo sguardo truce,
195 intelligenti come esseri umani, concordi; ma questi furono
trascurati,
i cani, e anche il toro: fatto veramente strano.
Quelle invece se ne andarono, poco dopo il tramonto del
sole,
dal molle prato, lasciando il dolce pascolo.
O vecchio carico d'anni, dimmi se per caso hai visto
200 un uomo che percorreva la strada guidando queste vacche ».
E il vecchio, a lui rispondendo, così parlava:
« Mio caro, è difficile dire quello che uno vede coi propri
occhi,
in modo esauriente: molti viandanti, infatti, percorrono
questa via,
e fra questi, alcuni vengono nutrendo molte cattive intenzioni,
205 altri, con ottimi propositi; è difficile giudicarli uno per uno.
Comunque, per tutto il giorno, fino al tramonto del sole,
io zappavo sul pendio del mio terreno coltivato a vigna;
e mi è sembrato, egregio amico, di scorgere un fanciullo:
ma non lo so con certezza;
e, chiunque fosse questo fanciullo, guidava vacche dalle belle
corna;
210 era ancora infante, aveva una bacchetta, e si spostava da un
lato all'altro della strada;
le faceva procedere a ritroso, con le teste rivolte verso di lui ».
Così disse il vecchio, ed egli, udite le sue parole, si affrettò
lungo la via.
Notò un uccello dalle ali spiegate, e subito comprese <
che il ladro era il figlio di Zeus Cronide.

- 215 ἔσσυμένως δ' ἤϊζεν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων
 ἐς Πύλον ἡγαθέην διζήμενος εἰλίποδας βοῦς,
 πορφυρέη νεφέλη κεκαλυμμένος εὐρέας ὤμους·
 ἰχνια τ' εἰσενόησεν Ἑκηβόλος εἶπέ τε μῦθον·
 ὦ πόποι ἦ μέγα θαῦμα τόδ' ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι·
- 220 ἰχνια μὲν τάδε γ' ἐστὶ βοῶν ὀρθοκραιράων,
 ἀλλὰ πάλιν τέτραπται ἐς ἀσφοδελὸν λειμῶνα·
 βήματα δ' οὔτ' ἀνδρὸς τάδε γίγνεται οὔτε γυναικὸς
 οὔτε λύκων πολιῶν οὔτ' ἄρκτων οὔτε λεόντων·
 οὔτε τι κενταύρου λασιαύχενος ἔλπομαι εἶναι,
- 225 ὃς τις τοῖα πέλωρα βιβᾶ ποσὶ καρπαλίμοισιν·
 αἰνὰ μὲν ἔνθεν ὁδοῖο, τὰ δ' αἰνότερ' ἔνθεν ὁδοῖο.
 ὣς εἰπὼν ἤϊζεν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων,
 Κυλλήνης δ' ἀφίκανεν ὄρος καταεῖμενον ὕλη,
 πέτρης εἰς κευθμῶνα βαθύσκιον, ἔνθα τε νύμφη
- 230 ἀμβροσίῃ ἐλόχευσε Διὸς παῖδα Κρονίωνος.
 ὀδμή δ' ἱμερόεσσα δι' οὐρεος ἡγαθέοιο
 κίδνατο, πολλὰ δὲ μῆλα ταναύποδα βόσκετο ποίην.
 ἔνθα τότε σπείδων κατεβήσατο λάϊνον οὐδὸν
 ἄντρον ἐς ἡρόεν ἐκατηβόλος αὐτὸς Ἀπόλλων.
- 235 τὸν δ' ὥς οὖν ἐνόησε Διὸς καὶ Μαιάδος υἱὸς
 χωόμενον περὶ βουσὶν ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα,
 σπάργαν' ἔσω κατέδυνε θυήεντ'· ἥῤτε πολλήν
 πρέμνων ἀνθρακίην ὕλης σποδὸς ἀμφικαλύπτει,
 ὥς Ἑρμῆς Ἑκαέργον ἰδὼν ἀλέεινεν ἔ αὐτόν.
- 240 ἐν δ' ὀλίγῳ συνέλασσε κάρη χεῖράς τε πόδας τε

218-9. om. M 224. ἔλπομαι εἶναι M E T L^m Π^m, praetulit Ruhnkenius: ἔστιν ὁμοῖα At D p ἥστιν ὁμοῖα L Π 232. κίδνατο M p Chalcondyles: κιδνατο Θ σκιδνατο Lobbeck *Pathol. Graeci sermonis elem.*, p. 232, coll. II 278 | ταναύποδα Θ: τανύποδα M p 234. αὐτὸς Ἀπόλλων codd.: ἀργυρότοξος Hermann 238. ὕλης σποδὸς Ψ: ὀλοσποδὸς M οὕλη (scil. *mollis*) σποδὸς Hermann | ἀμφικαλύπτει At D: ἀμφικαλύπτει M p x 239. ἀλέεινεν codd. (ἀλέεινον ET), tuetur van Herwerden (cfr. 85): ἀλείνεν Ilgen ἀνέειλε Lohsee *de hymno in Merc.*, p. 27 ἀνέειλε Postgate apud Allen⁴ | ἔ αὐτόν Hermann: ἐαυτόν codd.

215 Rapidamente corse il dio Apollo, figlio di Zeus,
verso la sacra Pilo, cercando le vacche dal passo strascicato,
con le spalle robuste avvolte da un cupo nembo;
l'arciere riconobbe le tracce, e così disse:

« Oh! Oh! grande prodigio davvero quel che vedo coi
miei occhi:

220 queste certo sono le tracce delle vacche dalle corna diritte,
ma sono rivolte sulla via del ritorno, verso il prato di asfodelo. <
Queste altre orme poi non sono né di uomo, né di donna,
né di grigi lupi, né di orsi, né di leoni,
e nemmeno credo che siano di un irsuto centauro, <
225 chiunque sia che ha fatto con rapido piede passi così
smisurati.

Stupefacenti le orme da un lato della strada, e più stupefacenti
dall'altro lato ».

Così dicendo si affrettava il dio Apollo, figlio di Zeus,
e giunse al monte di Cillene, rivestito di selva,
alla cavità della rupe, dall'ombra profonda, ove la ninfa
230 immortale aveva generato il figlio di Zeus Cronide.
Un dolce profumo si diffondeva per la sacra montagna,
e molte pecore dalle zampe sottili brucavano l'erba.
Colà allora, con rapido passo, varcò la soglia di pietra
ed entrò nella grotta fumosa Apollo arciere in persona.

235 Quando, dunque, il figlio di Zeus e di Maia lo scorse,
Apollo arciere adirato per le vacche,
si sprofondò tra le fasce odorose; e come
la cenere di legna copre la ricca brace dei ceppi,
così Ermes, vedendo l'arciere, tentò di nascondersi;
240 in breve spazio raggomitò la testa, le mani e i piedi,

- φή ῥα νεόλλουτος προκαλούμενος ἥδυμον ὕπνον,
 ἐγρήσσω ἐτεόν γε· χέλυν <δ'> ὑπὸ μασχάλη εἶχε.
 γνῶ δ' οὐδ' ἡγνοίησε Διὸς καὶ Λητοῦς υἱὸς
 νύμφην τ' οὐρείην περικαλλέα καὶ φίλον υἷόν,
 245 παῖδ' ὀλίγον δολίης εἰλυμένον ἐντροπίησι.
 παπτήνας δ' ἀνὰ πάντα μυχὸν μέγαλοιο δόμοιο
 τρεῖς ἀδύτους ἀνέωγε λαβὼν κληῖδα φαεινὴν
 νέκταρος ἐμπλείους ἥδ' ἀμβροσίης ἐρατεινῆς·
 πολλὸς δὲ χρυσός τε καὶ ἄργυρος ἔνδον ἔκειτο,
 250 πολλὰ δὲ φοινικόεντα καὶ ἄργυφα εἴματα νύμφης,
 οἷα θεῶν μακάρων ἱεροὶ δόμοι ἐντὸς ἔχουσιν.
 ἐνθ' ἐπεὶ ἐξερέεινε μυχοὺς μέγαλοιο δόμοιο
 Λητοῖδης μύθοισι προσήυδα κύδιμον Ἑρμῆν·
 ὦ παῖ δς ἐν λίκνῳ κατάκειαι, μῆνέ μοι βοῦς
 255 θᾶσσον· ἐπεὶ τάχα νῶϊ διοισόμεθ' οὐ κατὰ κόσμον.
 ῥίψω γάρ σε λαβὼν ἐς Τάρταρον ἡερόεντα,
 εἰς ζόφον αἰνόμορον καὶ ἀμήχανον· οὐδὲ σε μήτηρ
 ἐς φάος οὐδὲ πατὴρ ἀναλύσεται, ἀλλ' ὑπὸ γαίῃ
 ἐρρήσεις ὀλίγοισι μετ' ἀνδράσιν ἡγεμονεύων.
 260 τὸν δ' Ἑρμῆς μύθοισιν ἀμείβετο κερδαλέοισιν·
 Λητοῖδῃ, τίνα τοῦτον ἀπηνέα μῦθον ἔειπας;
 καὶ βοῦς ἀγραύλους διζήμενος ἐνθάδ' ἰκάνεις;
 οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, οὐκ ἄλλου μῦθον ἄκουσα·
 οὐκ ἂν μηνύσαιμ', οὐκ ἂν μῆνυτρον ἀροίμην·

241. φή ῥα Hermann: δὴ ῥα codd. ὡς ῥα Martin, p. 48 φῆ ῥα Barnes θῆρα x^m,
 recepit Radermacher | νεόλλουτος codd.: νέον λοχάων x^m, recepit Radermacher |
 ἥδυμον M Θ: νήδυμον p 242. ἐγρήσσω ἐτεόν γε Hermann: ἄγρης εἰνέτεόν
 τε (vel sim.) codd. ἄγρης εἰ ἐτεόν τε Parisiensis ἐγρήσσω, ἐρατὴν τε Martin, p. 49
 | δ' add. Hermann 245. εἰλυμένον M p (Stephanus): εἰλύμενον Θ 246. ἀνὰ
 M, recepit Matthiae: ἄρα Ψ 248. ἐμπλείους Barnes: ἐκπλείους codd. 254.
 λίκνῳ M E T L^m Π^m p Chalcondyles: κλίνῃ At D L Π | κατάκειαι M Θ: κατὰ-
 κηται p κατάκεισαι Gemoll 255. θᾶσσον ἐπεὶ om. M spatio relicto | θᾶσσον
 Pigen coll. 212: θᾶττον Ψ, tuetur Allen¹ 256. λαβὼν Ilgen: βαλὼν codd.
 259. ὀλίγοισι μετ' M, recepit Matthiae: ὀλίγοισιν ἐν Ψ 260. κερδαλέοισιν
 A Q E Π: κερδαλέοισι cet. 261. ita interpunxit Stephanus | ἔειπας M p L Π
 T, rec. Abel, Gemoll: ἔειπες At D ἔειπος E 262. καὶ codd.: ἡ Matthiae
Animadversiones, p. 264

come un bambino appena lavato, che chiama il dolce sonno:
in realtà era ben sveglio, e teneva la lira sotto l'ascella.
Ma il figlio di Zeus e di Leto non si lasciò ingannare, e
riconobbe

la splendida ninfa della montagna, e suo figlio,
245 il fanciullino che si rannicchiava con astuti contorcimenti.
Scrutando per tutti i recessi dell'ampia dimora
prese la chiave rilucente, e aprì tre celle
piene di nettare e di amabile ambrosia;
là dentro era riposto anche molto oro, e argento,
250 e molte vesti della ninfa, purpuree o candide:
tutto ciò che sogliono contenere le sacre dimore degli dei
beati.

E dopo avere esaminato i recessi dell'ampia dimora
il figlio di Leto rivolse la parola al glorioso Hermes:

« Bambino che giaci nella culla, dimmi dove sono le vacche,
255 e subito: poichè altrimenti noi due, fra poco, verremo alle
brutte.

Io ti acciufferò, e ti getterò nel Tartaro oscuro,
nella tenebra funesta e senza scampo; né tua madre
né tuo padre ti riporteranno alla luce, anzi sottoterra
andrai vagando, e regnerai tra vane parvenze d'uomini ».

260 A lui Hermes rispondeva con abili parole:

« Figlio di Leto, cos'è questo severo discorso che hai
pronunciato?

Davvero sei venuto qui a cercare le vacche abitatrici dei
campi?

Non ho visto, non so, non ho sentito altri parlarne;
non posso informarti, non posso chiederti un premio per
averti informato;

- 265 οὔτε βοῶν ἐλκτῆρι κραταιῷ φωτὶ ἔοικα.
οὐκ ἐμὸν ἔργον τοῦτο, πάρος δέ μοι ἄλλα μέμηλεν·
ὑπνος ἐμοί γε μέμηλε καὶ ἡμετέρης γάλα μητρός,
σπάργανά τ' ἄμφ' ὥμοισιν ἔχειν καὶ θερμὰ λοετρά.
μή τις τοῦτο πύθοιτο πόθεν τόδε νεῖκος ἐτύχθη·
- 270 καὶ κεν δὴ μέγα θαῦμα μετ' ἀθανάτοισι γένοιτο
παῖδα νέον γεγαῶτα διὰ προθύροιο περῆσαι
βουσι μετ' ἀγραύλοισι· τὸ δ' ἀπρεπέως ἀγορεύεις.
χθές γενόμην, ἀπαλοὶ δὲ πόδες, τρηχεῖα δ' ὑπὸ χθών.
εἰ δ' ἐθέλεις πατὴρ κεφαλὴν μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι·
- 275 μὴ μὲν ἐγὼ μήτ' αὐτὸς ὑπίσχομαι αἴτιος εἶναι,
μήτε τιν' ἄλλον ὅπωπα βοῶν κλοπὸν ὑμετεράων,
αἶτινες αἰ βόες εἰσί· τὸ δὲ κλέος οἶον ἀκούω.
- ὣς ἄρ' ἔφη καὶ πυκνὸν ἀπὸ βλεφάρων ἀμαρύσων
ὄφρῦσι ῥιπτάζεσκεν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα,
- 280 μάρκ' ἀποσυρίζων, ἄλιον ὥς μῦθον ἀκούων.
τὸν δ' ἀπαλὸν γελάσας προσέφη ἐκάεργος Ἀπόλλων·
- ὦ πέπον, ἡπεροπευτά, δολοφραδές, ἧ σε μάλ' οἶω
πολλάκις ἀντιτοροῦντα δόμους εὖ ναιετάοντας
ἐννυχον οὐ χ' ἕνα μοῦνον ἐπ' οὐδεὶ φῶτα καθίσσαι,
- 285 σκευάζοντα κατ' οἶκον ἄτερ ψόφου, οἷ' ἀγορεύεις.
πολλοὺς δ' ἀγραύλους ἀκαχήσεις μηλοβοτῆρας
οὔρεος ἐν βήσσης, ὁπότεαν κρειῶν ἐρατίζων

265. οὔτε codd.: οὔτε Hermann (cfr. 377) οὐδὲ Baumeister 266. οὐκ codd., edd.
post distinctionem finalem: οὔτ' Gemoll οὐδ' Allen² (uterque post comma) 272.
βουσι μετ' codd.: βουσιν ἐπ' Schneidewin | ἀγραύλοισι Ψ: ἀγραύλοισι M 273.
ὑπὸ χθών E T M Chalcondyles: ὑποχθών cet. ὑπο χθών Hermann 274. δ' ἐθέ-
λεις Ilgen: δὲ θέλεις codd. 279. ὄφρῦσι codd.: ὄφρῦς Hermann 280. ὥς M
(Chalcondyles): τὸν At D E T ὥς (ss. τὸν) L τὸν ὥς Π ὥς τὸν ρ (ὥς τὸ A Q) τῶς
Radermacher τῶς Humbert 284. οὐ χ' ἕνα A Q L (Tucker apud Allen²): οὐδ'
ἕνα M οὐχ ἕνα cet. | καθίσσαι ρ x (Barnes): καθίσαι M At D 286. δ' ἀγραύ-
λους M ρ Chalcondyles: δραύλους Θ 287. κρειῶν Ψ: μῆλων M

265 e non somiglio a un ladro di buoi, uomo vigoroso.

Io non mi occupo di queste cose; altre m'interessano di più:

m'interessa il sonno, e il latte di mia madre;

avere fasce intorno alle spalle, e un bagno caldo.

Che nessuno sappia da dove è nata questa contesa:

270 in verità, grande prodigio sarebbe, al cospetto degli dei
immortali,

che un bambino appena nato varcasse la soglia

con vacche abitatrici dei campi; tu dici una cosa assurda.

Io sono nato ieri: i miei piedi sono delicati, e dura sotto di
essi è la terra.

Se vuoi, pronuncerò un giuramento solenne, sulla testa di
mio padre:

275 affermo di non essere io stesso il colpevole,

e non ho visto nessun altro che sia il ladro delle tue vacche

– qualunque cosa siano queste vacche: io le conosco solo per
sentito dire ».

Così disse, e dardeggiando da sotto le palpebre rapide
occhiate

muoveva su e giù le sopracciglia, guardando da ogni parte,

280 e fischiava a lungo, come chi ascolta un discorso vano.

A lui, sorridendo, rispose Apollo arciere:

« O esimio ciarlatano e imbroglione, in verità io credo

che spesso tu, penetrando nelle dimore ben costruite,

in piena notte, più d'un uomo lascerai sulla nuda terra,

285 saccheggiando per tutta la casa senza rumore: tali sono le tue
parole.

E rovinerai molti pastori, abitatori dei campi,

nelle gole dei monti, quando desideroso di carne

ἀντήσεις ἀγέλησι βοῶν καὶ πώεσι μῆλων.

ἀλλ' ἄγε, μὴ πύματόν τε καὶ ὕστατον ὕπνον λαύσεις,
 290 ἐκ λίκνου κατάβαινε, μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρε.
 τοῦτο γὰρ οὖν καὶ ἔπειτα μετ' ἀθανάτοις γέρας ἔξεις·
 ἀρχὸς φιλητέων κεκλήσεται ἡματα πάντα.

ὥς ἄρ' ἔφη καὶ παῖδα λαβὼν φέρε Φοῖβος Ἀπόλλων.
 σὺν δ' ἄρα φρασσάμενος τότε δὴ κρατὺς Ἀργειφόντης
 295 οἰωνὸν προέηκεν ἀειρόμενος μετὰ χερσίν,
 τλήμονα γαστρὸς ἔριθον, ἀτάσθαλον ἀγγελιώτην.
 ἐσσυμένως δὲ μετ' αὐτὸν ἐπέπταρε, τοῖο δ' Ἀπόλλων
 ἔκλυεν, ἐκ χειρῶν δὲ χαμαὶ βάλε κύδιμον Ἑρμῆν.
 ἔζετο δὲ προπάροιθε καὶ ἐσσύμενός περ ὁδοῖο
 300 Ἑρμῆν κερτομέων, καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπε·

θάρσει, σπαργανιῶτα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ·
 εὐρήσω καὶ ἔπειτα βοῶν ἱφθιμα κάρηνα
 τούτοις οἰωνοῖσι· σὺ δ' αὖθ' ὁδὸν ἡγεμονεύσεις.

ὥς φάθ'· ὁ δ' αὖτ' ἀνόρουσε θοῶς Κυλλήνιος Ἑρμῆς
 305 σπουδῇ ἰὼν· ἄμφω δὲ παρ' οὐατα χερσὶν ἐώθει
 σπάργανον ἄμφ' ὥμοισιν ἐελμένον, εἶπε δὲ μῦθον·
 πῇ με φέρεις, Ἐκάεργε, θεῶν ζαμενέστατε πάντων;
 ἦ με βοῶν ἔνεχ' ὧδε χολούμενος ὀρσολοπεύεις;
 ὦ πόποι εἴθ' ἀπόλοιτο βοῶν γένος· οὐ γὰρ ἐγὼ γε
 310 ὑμετέρας ἔκλεψα βόας, οὐδ' ἄλλον ὅπωπα,

288a ἀντῆς βουκολίοισι καὶ εἰροπόκοις ὅτεσσιν

288. exhibent codices omnes: 288a. x^m 288. ἀντήσεις At D E T (cfr. 43 et 289, III 73): ἀντήσης M L Π ρ, recepit Hermann 288a. ἀντῆς Schneidewin: ἀντην codd. ἀντῆς Baumeister 289. τε καὶ M ρ x (Barnes): καὶ At D | λαύσεις M (cfr. 288): λαύσης Ψ edd. 292. φιλητέων M Θ B Γ (Ernesti): φηλιτέων A Q P V φηλητέων Chalcondyles 294. φρασσάμενος Chalcondyles: φρασάμενος codd. 295. χερσὶν M Π A Q: χερσὶ cet. 303. οἰωνοῖσι σὺ M ρ (Barnes): οἰωνοῖσιν εὐ Θ οἰωνοῖς εὐ Chalcondyles 306. ἐελμένον Schneidewin: ἐελμένος M, recepit Hermann ἐλιγμένος Θ ἐλιγμένος ρ (Stephanus) ἐλιγμένον Wolf² ἐλιγμένος vi media Fick «Bezz. Beitr.» 1896, p. 271 ἐλυμένος Windisch *de hymnis Hom.*, p. 39, coll. 151

ti farai incontro ad armenti di buoi, e a greggi di capre.
Ma suvvia, se non vuoi dormire il tuo ultimo e supremo sonno,

290 scendi dalla culla, amico della notte nera.

Questo privilegio, senza dubbio, avrai anche in futuro tra
gl'immortali:

sarai chiamato per sempre il re dei furfanti ».

Così disse Febo Apollo; e, preso il bambino, lo portava via.

Ma proprio allora, di proposito, il forte uccisore di Argo,

295 mentre era tenuto in braccio, emise un presagio,

sfacciato complice del ventre, impudente messaggero.

Subito dopo, con premura, starnutì: lo udiva Apollo,

e dalle sue braccia lasciò cadere a terra il glorioso Hermes.

Poi, per quanto avesse fretta di compiere il cammino, sedette

di fronte a lui,

300 e, prendendosi gioco di Hermes, gli rivolse queste parole:

« Coraggio, lattante, figlio di Zeus e di Maia!

Io presto o tardi ritroverò le vacche dalla testa vigorosa,
con questi presagi; ma sarai tu che m'indicherai la strada ».

Così parlava, ed Hermes Cillenio balzò in piedi senza indugio,

305 avviandosi rapidamente; con le mani premeva sulle orecchie <
le fasce avvolte intorno alle spalle, e così diceva:

« Dove mi porti, arciere, ferocissimo fra tutti gli dei?

Davvero mi perseguiti con tanta ira a causa delle tue vacche?

Ahimè, potesse andare in malora la stirpe bovina: poiché io,
veramente,

310 non ho rubato le tue vacche, né ho visto altri rubarle

288a ti farai incontro a greggi, e a pecore lanose.

αἱ τινές εἰσι βόες· τὸ δὲ δὴ κλέος οἶον ἀκούω.
δὸς δὲ δίκην καὶ δέξο παρὰ Ζηνὶ Κρονίῳ.

αὐτὰρ ἐπεὶ τὰ ἕκαστα διαρρήδην ἐρέειν
Ἑρμῆς τ' οἰοπόλος καὶ Λητοῦς ἀγλαὸς υἱὸς
315 ἀμφὶ θυμὸν ἔχοντες· ὁ μὲν νημερτέα φωνῶν
οὐκ ἀδίκως ἐπὶ βουσὶν ἐλάζυτο κύδιμον Ἑρμῆν,
αὐτὰρ ὁ τέχνησιν τε καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν
ἤθελεν ἐξαπατᾶν Κυλλήνιος Ἀργυρότοξον·
αὐτὰρ ἐπεὶ πολύμητις ἔων πολυμήχανον εὔρεν
320 ἐσσυμένως δῆπτετα διὰ ψαμάθοιο βάδιζε
πρόσθεν, ἅτάρ κατόπισθε Διὸς καὶ Λητοῦς υἱός.

αἶψα δὲ τέρθρον ἱκοντο θυάδεος Οὐλύμποιο
ἐς πατέρα Κρονίωνα Διὸς περικαλλέα τέκνα·
κεῖθι γὰρ ἀμφοτέροισι δίκης κατέκειτο τάλαντα.
325 συλλαλιῇ δ' ἔχ' Ὀλυμπον ἀγάννιφον, ἀθάνατοι δὲ
ἄφθιτοι ἡγερέθοντο μετὰ χρυσόθρονον ἧῶ.
ἔστησαν δ' Ἑρμῆς τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
πρόσθε Διὸς γούνων· ὁ δ' ἀνείρετο φαίδιμον υἱὸν
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπε·

330 Φοῖβε, πόθεν ταύτην μενοεικέα λητὶδ' ἐλαύνεις,
παῖδα νέον γεγαῶτα φυὴν κήρυκος ἔχοντα;
σπουδαῖον τόδε χρῆμα θεῶν μεθ' ὁμήγυριν ἦλθε.

τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων·

ὦ πάτερ, ἥ τάχα μῦθον ἀκούσσαι οὐκ ἀλαπαδνόν,
335 κερτομέων ὥς οἶος ἐγὼ φιλοληϊός εἰμι.
παῖδά τιν' εὔρον τόνδε διαπρύσιον κεραῖστίην,
Κυλλήνης ἐν ὄρεσσι πολὺν διὰ χῶρον ἀνύσσας,
κέρτομον, οἶον ἐγὼ γε θεῶν οὐκ ἄλλον ὅπωπα

312. δέξο παρὰ M Θ: δέξαι παρ ρ

εινεν M Θ

315. φωνῶν Wolf²: φωνῆν codd. | post hunc versum lacunam

statuerunt Allen Sikes servato φωνῆν

322. δὲ τέρθρον ἱκοντο M At D L Π,

praetulit Ruhnkenius: δ' ἱκοντο κάρηνα E T L^m Π^m ρ Chalcondyles

325. συλλαλιῇ conieci: εὐμυλίη Ψ εὐμυλίη M στωμυλίη D'Orville αἰμυλίη Heyne apud

Groddeck ἐμμελίη Hermann εὐκηλίη Sikes οὐμυλίη Allen²

D L Π ρ

313. ἐρέειν ρ, recepit Hermann: ἐρέ-

εινεν M Θ

322. δὲ τέρθρον ἱκοντο M At D L Π,

praetulit Ruhnkenius: δ' ἱκοντο κάρηνα E T L^m Π^m ρ Chalcondyles

325. συλλαλιῇ conieci: εὐμυλίη Ψ εὐμυλίη M στωμυλίη D'Orville αἰμυλίη Heyne apud

Groddeck ἐμμελίη Hermann εὐκηλίη Sikes οὐμυλίη Allen²

326. μετὰ χρυσό-

θρονον ἧῶ E T L^m Π^m, praetulit Schneidewin: ποτὶ πτόχας Οὐλύμποιο M At

D L Π ρ

– qualunque cosa siano queste vacche: io le conosco solo per sentito dire –.

Dammi soddisfazione, o ricevila, al cospetto di Zeus Cronide ».

E quando ebbero diffusamente esaminato tutti gli argomenti
 Ermes il pastore, e l'augusto figlio di Leto,
 315 con animo discorde (l'uno, dicendo la verità,
 a buon diritto teneva prigioniero a causa delle vacche il
 glorioso Ermes;
 l'altro, il Cillenio, con stratagemmi e con scaltri discorsi
 voleva ingannare il dio dall'arco d'argento),
 poiché quello che era molto astuto era incappato in uno che
 era molto sagace,

320 rapidamente allora camminava sulla sabbia,
 davanti; e dietro lo seguiva il figlio di Zeus e di Leto.

E ben presto giunsero al culmine dell'Olimpo odoroso
 e al loro padre, il Cronide, gli splendidi figli di Zeus;
 là infatti, per ambedue, era pronta la bilancia della giustizia.
 325 Un gran parlare si diffondeva per l'Olimpo nevoso, e gli dei
 immortali si riunivano, dopo l'aurora dai fiori d'oro.
 Ermes, e Apollo dall'arco d'argento, si fermarono
 davanti alle ginocchia di Zeus; e interrogava il suo nobile
 figlio

Zeus che tuona dall'alto, rivolgendogli queste parole:

330 « Febo, da dove porti questa cospicua preda,
 un bambino appena nato che ha l'aspetto di un araldo?
 Grave faccenda è questa che si presenta al consesso degli dei! »

A lui allora rispose Apollo, il dio arciere:

« O padre, in verità udrai ora un racconto non privo
 d'interesse,
 335 tu che mi rinfacci d'essere io solo avido di preda.
 Ho trovato questo fanciullo – un brigante bello e buono –
 fra i monti di Cillene, dopo aver percorso un lungo cammino:
 sfrontato, quale mai ne vidi un altro fra gli dei,

- οὐδ' ἀνδρῶν, ὀπόσοι λησίμβροτοί εἰς' ἐπὶ γαίῃ.
 340 κλέψας δ' ἐκ λειμῶνος ἐμάς βοῦς ὥχετ' ἐλαύνων
 ἐσπέριος παρὰ θῖνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
 εὐθὺ Πύλονδ' ἐλάων· τὰ δ' ἄρ' ἔχνια δοιά, πέλωρα,
 οἷά τ' ἀγάσσασθαι, καὶ ἀγαυοῦ δαίμονος ἔργα.
 τῇσιν μὲν γὰρ βουσὶν ἐς ἀσφοδελὸν λειμῶνα
 345 ἀντία βήματ' ἔχουσα κόνις ἀνέφαινε μέλαινα·
 αὐτὸς δ' οὗτος ἄϊκτος, ἀμήχανος, οὗτ' ἄρα ποσσὶν
 οὗτ' ἄρα χερσὶν ἔβαινε διὰ ψαμαθῶδεα χῶρον·
 ἀλλ' ἄλλην τινὰ μῆτιν ἔχων διέτριβε κέλευθα
 τοῖα πέλωρ' ὥς εἴ τις ἀραιῇσι δρυσὶ βαινοί.
 350 ὄφρα μὲν οὖν ἐδίωκε διὰ ψαμαθῶδεα χῶρον,
 ῥεῖα μάλ' ἔχνια πάντα διέπρεπεν ἐν κονίῃσιν·
 αὐτὰρ ἐπεὶ ψαμάθοιο μέγαν στίβον ἐξεπέρησεν,
 ἄφραστος γένετ' ὥκα βοῶν στίβος ἥδ' ἐκαὶ αὐτοῦ
 χῶρον ἀνά κρατερόν· τὸν δ' ἐφράσατο βροτὸς ἀνὴρ
 355 εἰς Πύλον εὐθὺς ἐλῶντα βοῶν γένος εὐρυμετώπων.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὰς μὲν ἐν ἡσυχίῃ κατέεργεν
 καὶ διαπυρπαλάμησεν ὁδοῦ τὸ μὲν ἔνθα τὸ δ' ἔνθα,
 ἐν λίκνῳ κατέκειτο μελαίνῃ νυκτὶ ἐοικῶς
 ἄνθρωπ' ἐν ἡρόεντι κατὰ ζόφον, οὐδέ κεν αὐτὸν
 360 αἰετὸς ὀξὺ λάων ἐσκέψατο· πολλὰ δὲ χερσὶν
 αὐγὰς ὠμόργαζε δολοφροσύνην ἀλεγύνων.
 αὐτὸς δ' αὐτίκα μῦθον ἀπηλεγέως ἀγόρευεν·
 οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, οὐκ ἄλλου μῦθον ἄκουσα,

339. λησίμβροτοι codd.: λησίμβροτοι Fick «Bezz. Beitr.» 1896, p. 271 | εἰς' Al-
 dina: εἰς' M εἰς' Ψ | γαίῃ Ψ: γαίαν M, recepit Allen¹ 342. εὐθὺ Πύλονδ'
 Clarke: εὐθὺ Πύλονδ' M εὐθύπορονδ' Ψ εὐθὺ πόρονδ' Stephanus in annot. 343.
 ἀγάσσασθαι Ilgen: ἀγάσασθαι M ἀγάσσεσθαι Ψ 346. ἄϊκτος Hermann: ὄδ'
 ἐκτὸς codd. ὄδ' ἔξοχ' Ruhnkenius ὁ δεκτὸς Bothe ὁ λεπτὸς Ludwich ἄθικτος
 Humbert 356. κατέεργε p (-εν P), recepit Hermann: κατέρεξε Θ κατέεργεν M
 357. διαπυρπαλάμησεν Ilgen: διαπύρ παλάμησεν M διὰ πύρ μάλ' ἤμνησεν Ψ
 361. ὠμόργαζε Ilgen coll. Od. XVIII 200: ὠμόρταζε (ὠμ- L p) codd. | ἀλεγύνων
 Θ: ἀλεγιζών M ἀλεείνων p

- o fra gli uomini, quanti vivono da ribaldi sulla terra.
340 Ha rubato dal pascolo le mie vacche, e se n'è andato
 conducendole via,
dopo il tramonto, lungo la riva del mare risonante,
movendo direttamente verso Pilo; le tracce erano di due
 specie, straordinarie,
tali da meravigliarsene, opera di un dio possente.
Quanto alle vacche, infatti, la terra nera, conservando le orme,
345 mostrava che erano rivolte verso il prato di asfodelo;
egli stesso, poi, irraggiungibile, imprendibile: certo, né coi
 piedi
né con le mani aveva camminato per la zona sabbiosa;
ma, usando una qualche altra risorsa, aveva tracciato una
 strada
singolare, come uno che camminasse su arbusti.
350 Dunque, finché egli avanzava per la zona sabbiosa,
con molta facilità, nella polvere, si distinguevano tutte le orme;
ma quando ebbe superato la lunga pista di sabbia,
subito diventarono invisibili le tracce delle vacche, e insieme
 le sue,
sul terreno duro. Lo scorre però un uomo mortale,
355 mentre direttamente verso Pilo spingeva le vacche dall'ampia
 fronte.
E quando poi, con tutta calma, le ebbe sistemate al chiuso,
ed ebbe completato i suoi trucchi da una parte e dall'altra
 della via,
simile alla notte nera giaceva nella culla
nell'antro fumoso, al buio, e non avrebbe potuto scorgerlo
360 nemmeno un'aquila dell'acuto sguardo; con le mani,
 energicamente,
si stropicciava gli occhi, preparando i suoi raggiri.
Egli stesso poi, subito, senza scomporsi, mi ha dichiarato:
non ho visto, non so, non ho sentito altri parlarne;

οὐδέ κε μηνύσαιμ', οὐδ' ἄν μήνυτρον ἀροίμην.

- 365 ἦτοι ἄρ' ὧς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔξετο Φοῖβος Ἀπόλλων·
Ἐρμῆς δ' ἄλλον μῦθον ἐν ἀθανάτοισιν ἔειπεν,
δειξατο δ' εἰς Κρονίωνα θεῶν σημάντορα πάντων·

Ζεῦ πάτερ, ἦτοι ἐγὼ σοι ἀληθείην ἀγορεύσω·
νημερτῆς τε γάρ εἰμι καὶ οὐκ οἶδα ψεύδεσθαι.

- 370 ἦλθεν ἐς ἡμετέρου διζήμενος εἰλίποδας βοῦς
σήμερον ἡελίοιο νέον ἐπιτελλομένοιο,
οὐδὲ θεῶν μακάρων ἄγε μάρτυρας οὐδὲ κατόπτας.
μηνύειν δ' ἐκέλευεν ἀναγκαίης ὑπὸ πολλῆς,
πολλὰ δέ μ' ἠπείλησε βαλεῖν ἐς Τάρταρον εὐρύν,
375 οὐνεχ' ὁ μὲν τέρεν ἄνθος ἔχει φιλοκυδέος ἥβης,
αὐτὰρ ἐγὼ χθιζὸς γενόμην· τὰ δέ τ' οἶδε καὶ αὐτός·
οὐ τι βοῶν ἐλατῆρι κραταιῷ φωτὶ ἐοικώς.
πεῖθεο, καὶ γὰρ ἐμεῖο πατὴρ φίλος εὖχεαι εἶναι,
ὧς οὐκ οἴκαδ' ἔλασσα βόας, ὧς ὄλβιος εἶην,
380 οὐδ' ὑπὲρ οὐδὸν ἔβην· τὸ δέ τ' ἀτρεκέως ἀγορεύω.
'Ἡέλιον δὲ μάλ' αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους,
καὶ σὲ φιλῶ καὶ τοῦτον ὀπίζομαι· οἴσθα καὶ αὐτός
ὧς οὐκ αἵτιός εἰμι· μέγαν δ' ἐπιμαίομαι ὄρκον·
οὐ μὰ τὰδ' ἀθανάτων εὐκόσμητα προθύραια.
385 καὶ ποτ' ἐγὼ τούτῳ τίσω ποτὶ νηλέα φωρὴν
καὶ κρατερῷ περ ἐόντι· σὺ δ' ὀπλοτέροισιν ἄρῃγε.

- 366a Ἐρμῆς δ' αὖθ' ἐτέρωθεν ἀμειβόμενος ἔπος ηὔδα

366. exhibent E T L^m Π^m, recepit Gemoll 366a. exhibent M At D L Π ρ
368. σοι codd.: τοι Hermann, sed cfr. Od. III 359, XI 381 | ἀγορεύσω M, recepit
Allen¹: καταλέξω Ψ 377. ἐοικώς codd.: εἰοικα Barnes coll. 265 380. τὸ
δὲ τ' Hermann: τόδε δ' codd. 381. δὲ μάλ' αἰδέομαι M, praetulit Ruhnke-
nius: μάλ' αἰδέομαι Ψ μάλα αἰδέομαι Basileensis 1551 383. δ' ἐπιμαίομαι van
Herwerden « Rhein. Mus. » 1888, p. 81: δ' ἐπιδαίομαι Ψ, tuetur Ernesti δ' ἐπιδε-
ύομαι M δ' ἐπιδώσομαι Barnes δὲ τ' ἐπαιδέομαι Shackle « Class. Rev. » 1920, p.
100 δ' ἐπιθήσομαι Humbert 385. ποτὶ νηλέα M, recepit Ilgen: ποτὲ νηλέα Ψ |
φωρὴν Hermann: φώρην M φωνὴν Ψ

non posso informarti, non posso chiederti un premio per
averti informato ».

365 Ordunque, dopo aver così parlato, Febo Apollo sedette;
ma Ermes tenne al cospetto degl'immortali ben altro discorso,
tendendo il braccio verso il Cronide, il signore di tutti gli dei:

« O padre Zeus, certo io ti dirò la verità:
sincero, infatti, io sono, e non so mentire.

370 È venuto alla mia casa cercando le vacche dal passo strascicato,
oggi, poco dopo il sorgere del sole;
ma non portava con sé alcuno degli dei beati come
testimone o spettatore.

Mi ordinava d'informarlo, con molta prepotenza,
e più volte minacciava di gettarmi nel vasto Tartaro:

375 perché lui ha già raggiunto il fresco fiore della fulgida
giovinezza,

io, invece, sono nato ieri – e questo lo sa anche lui –,
e non somiglio a un ladro di buoi, uomo vigoroso.

Devi credere, poiché tu ti vanti di essere mio padre,
che non ho portato a casa mia le vacche – così possa io
avere fortuna –,

380 e non ho nemmeno varcato la soglia: questo lo dico in verità.
Rispetto profondamente Elio e gli altri dei, <
nutro affetto per te, e temo costui; lo sai tu stesso
che non sono colpevole. Ricorrerò anche a un solenne
giuramento:

no! per il portico riccamente adorno degl'immortali! <

385 E un giorno io farò pagare a costui il suo spietato rapimento,
per quanto sia forte; tu poi, proteggi i più giovani ».

366a Ermes poi, da parte sua, rispondendo, così diceva

ὥς φάτ' ἐπιλλίζων Κυλλήνιος Ἀργειφόντης,
καὶ τὸ σπάργανον εἶχεν ἐπ' ὠλένη οὐδ' ἀπέβαλλε.
Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασεν ἰδὼν κακομηδέα παῖδα
390 εὖ καὶ ἐπισταμένως ἀρνεύμενον ἀμφὶ βόεσσιν.
ἀμφοτέρους δ' ἐκέλευσεν ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντας
ζητεῦειν, Ἑρμῆν δὲ διάκτορον ἡγεμονεύειν,
καὶ δεῖξαι τὸν χώρον ἐπ' ἀβλαβίῃσι νόοιο
ὅππῃ δαῦτ' ἀπέκρυψε βοῶν ἴφθιμα κάρηνα.
395 νεῦσεν δὲ Κρονίδης, ἐπεπείθετο δ' ἀγλαὸς Ἑρμῆς·
ῥήϊδίως γὰρ ἔπειθε Διὸς νόος αἰγιόχοιο.
τῷ δ' ἄμφω σπεύδοντε Διὸς περικαλλέα τέκνα
ἐς Πύλον ἡμαθόεντα ἐπ' Ἀλφειοῦ πόρον ἴξον·
ἀγρούς δ' ἐξίκοντο καὶ αὖλιον ὑψιμέλαθρον
400 ἤχοῦ δὴ τὰ χρήματ' ἀτάλλετο νυκτὸς ἐν ὥρῃ.
ἐνθ' Ἑρμῆς μὲν ἔπειτα κιὼν παρὰ λάϊνον ἄντρον
εἰς φῶς ἐξήλαυσε βοῶν ἴφθιμα κάρηνα·
Λητοῖδης δ' ἀπάτερθεν ἰδὼν ἐνόησε βοεῖας
πέτρῃ ἐπ' ἡλιβάτῳ, τάχα δ' ἤρετο κύδιμον Ἑρμῆν·
405 πῶς ἐδύνω, δολομῆτα, δύω βόε δειροτομῆσαι,
ὦδε νεογνὸς ἐὼν καὶ νήπιος; αὐτὸς ἐγὼ γε
θαυμαίνω κατόπισθε τὸ σὸν κράτος· οὐδὲ τί σε χρῆ
μακρὸν ἀέξεσθαι, Κυλλήνιε, Μαιάδος υἱέ.
ὥς ἄρ' ἔφη, καὶ χερσὶ περιστρεφε καρτερὰ δεσμὰ
410 ἄγνου· ταὶ δ' ὑπὸ ποσσὶ κατὰ χθονὸς αἴψα φύοντο
αὐτόθεν ἐμβολάδην ἐστραμμέναι ἀλλήλῃσι
ρεῖά τε καὶ πάσῃσιν ἐπ' ἀγραύλοισι βόεσσιν

397. σπεύδοντε M p, praetulit Ruhnkenius: σπεύδοντο Θ 398. ἡμαθόεντα ἐπ' M p, recepit Ilgen: ἡμαθόεντα δ' ἐπ' Θ ἡμαθόεντ' ἰδ' Ruhnkenius ἡμαθόεντ' ἰδ' ἐπ' Wolf¹ | ἴξον Chalcondyles: ἴξον Ψ ἴξον M 400. ἤχοῦ Fick «Bezz. Beitr.» 1896, p. 272, coll. SIG³ 589 = SIG³ 1004, 16: ἤχ' (ἤχ') οὐ (οὔ) Ψ δχου δὲ M | χρῆματ' ἀτάλλετο Chalcondyles: χρήματ' ἀντιτάλλετο Ψ (ἀντιτάλλετο T ἀντιβάλλετο E) χρήματα τιτάλλετο M 401. παρὰ Ψ: ἐς M 403. ἀπάτερθεν Ψ: ἀπάνευθεν M 410. ἄγνου Stephanus: ἄγνοῦ Ψ ἄγνου M ἄγνων Franke ἄγνους Ludwig 411. ἐμβολάδην Ψ, tuetur Gemoll: ἀμβολάδην M (Stephanus) 412. ρεῖά τε καὶ codd.: ρεῖ', ἄγνοι Hermann | ἀγραύλοισι p, recepit Hermann coll. 272 et 286: ἀγραύλοισι M Θ

Così disse, ammiccando, il Cillenio uccisore di Argo,
e stringeva le fasce sul braccio, senza lasciarle andare.
Zeus rise di cuore, vedendo il suo intrigante figliolo
390 che si difendeva, a proposito delle vacche, con abilità ed
eloquenza.

Poi ordinò che ambedue, concordi nell'animo,
si mettessero alla ricerca, e facesse da guida Ermes, il
messaggero;
e con mente leale indicasse il luogo
in cui aveva nascosto le vacche dalla testa vigorosa.
395 Così decretò il Cronide, e obbedì il glorioso Ermes:
facilmente infatti imponeva obbedienza la volontà di Zeus
portatore dell'egida.

Affrettandosi, i due splendidi figli di Zeus
arrivarono alla sabbiosa Pilo, e al guado dell'Alfeo;
quindi raggiunsero i campi, e la stalla dal tetto sublime
400 dove il bestiame era stato curato durante la notte.
Colà poi Ermes, entrando nella caverna rupestre,
spingeva fuori, alla luce, le vacche dalla testa vigorosa;
e il figlio di Leto, che stando in disparte guardava, scorse le
pelli

sulla rupe scoscesa; e subito domandò al glorioso Ermes:
405 « Come hai potuto, furbacchiotto, sgozzare due vacche,
tu che sei un infante, appena nato? io stesso, in verità,
mi preoccupa della tua forza, per il futuro: proprio non
conviene

che tu cresca ancora molto, Cillenio, figlio di Maia ».

Così disse, e con le sue mani avvolgeva intorno a Ermes <
saldi legami
410 di vimini; ma d'improvviso questi, ai suoi piedi, si radicavano
in terra,
proprio in quel punto, come propaggini: e si avviticchiavano
facilmente
fra loro, e su tutte le vacche abitatrici dei campi,

- Ἑρμέω βουλῇσι κλεψίφρονος· αὐτὰρ Ἀπόλλων
θαύμασεν ἀθρήσας. τότε δὴ κρατὺς Ἀργειφόντης
415 χῶρον ὑποβλήδην ἐσκέψατο, πῦρ ἀμαρύσσον
ἐγκρύψαι μεμαώς. Λητοῦς δ' ἐρικυδέος υἱὸν
ῥεῖα μάλ' ἐπρήυνεν ἐκηβόλον, ὥς ἔθελ' αὐτός,
καὶ κρατερόν περ ἐόντα· λύρην δ' ἐπ' ἀριστερά χειρὸς
πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέρος· ἡ δ' ὑπὸ χειρὸς
420 σμερδαλέον κονάβησε, γέλασσε δὲ Φοῖβος Ἀπόλλων
γηθήσας, ἐρατὴ δὲ διὰ φρένας ἤλυθ' ἰωὴ
θεσπεσίης ἐνοπῆς, καὶ μιν γλυκὺς ἥμερος ἦρει
θυμὸν ἀκουάζοντα· λύρη δ' ἐρατὸν κιθαρίζων
στῇ ῥ' ὅ γε θαρσήςας ἐπ' ἀριστερά Μαιιάδος υἱὸς
425 Φοίβου Ἀπόλλωνος, τάχα δὲ λιγέως κιθαρίζων
γηρύετ' ἀμβολάδην, ἐρατὴ δὲ οἱ ἔσπετο φωνή,
κραίνων ἀθανάτους τε θεοὺς καὶ γαῖαν ἐρεμνὴν
ὥς τὰ πρῶτα γέγοντο καὶ ὥς λάχε μοῖραν ἕκαστος.
Μνημοσύνην μὲν πρῶτα θεῶν ἐγέραιρεν αἰοδῇ
430 μητέρα Μουσάων, ἡ γὰρ λάχε Μαιιάδος υἱόν·
τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὥς γεγάασιν ἕκαστος
ἀθανάτους ἐγέραιρε θεοὺς Διὸς ἀγλαὸς υἱὸς
πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον, ἐπωλένιον κιθαρίζων.
τὸν δ' ἔρος ἐν στήθεσιν ἀμήχανος αἶνυτο θυμόν,
435 καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
βουφόνε, μηχανιῶτα πονεύμενε, δαιτὸς ἐταῖρε,
πεντήκοντα βοῶν ἀντάξια ταῦτα μέμηλας.
ἡσυχίως καὶ ἔπειτα διακρινέεσθαι ὁτῶ.

415. πῦρ codd.: πύκν' Martin, p. 85, coll. 278 | ἀμαρύσσον Lohsee *de hymno in Merc.*, p. 48: ἀμαρύσσων codd. | post hunc versum lacunam statuit Baumeister 418.
περ ἐόντα codd.: κιθαριν δὲ Ilgen | λύρην Stephanus in annot.: λαβῶν codd. | ἐπ' ἀριστερά χειρὸς Ψ: ἐπ' ἀριστερά λύρην M ἐπ' ἀριστερά θυρμα Schneidewin | post hunc versum lacunam statuit Hermann 419. μέρος Barnes ex Martini coniectura ad v. 501: μέλος codd. 421. ἤλυθ' codd. (Stephanus): ἤλθ' Chalcondyles 422. om. Ψ 423. θυμὸν West «Philologus» 1966, p. 149: θυμῷ codd. 426. ἔσπετο codd.: ἐπλετο West loc. cit. 431. πρέσβιν Matthiae: πρέσβην codd.

per volontà di Hermes che cela il suo pensiero; e Apollo,
nel vederli, stupiva. Allora il forte uccisore di Argo
415 guardava furtivamente il terreno, ansioso di nascondere
la fiamma scintillante del suo sguardo. E facilmente egli placò
proprio come voleva, il figlio della gloriosa Leto, l'arciere,
per quanto fosse ostinato: la lira, tenuta sul braccio sinistro,
saggiò col plettro, una corda dopo l'altra; quella, sotto la
sua mano,

420 mandò un suono prodigioso. Sorrise Febo Apollo
rasserenandosi: gli penetrò nell'animo l'amabile armonia
della voce divina, e un dolce desiderio lo prese
al cuore, mentre ascoltava. Suonando soavemente la lira
il figlio di Maia, sicuro di sé, stava alla sinistra
425 di Febo Apollo: ben presto, traendo limpide note dalla cetra,
cominciò a cantare – e lo assecondava l'amabile voce –
celebrando gli dei immortali e la terra tenebrosa:
come, al principio dei tempi, ebbero origine, e come ciascuno
ottenne la sua parte.

Al primo posto fra tutti gli dei esaltava col canto Mnemosine,
430 la madre delle Muse: a lei infatti apparteneva il figlio di Maia; <
poi, secondo il rango e secondo la nascita di ognuno,
l'augusto figlio di Zeus esaltava gli dei immortali
tutto narrando con arte, e suonando la cetra che teneva sul
braccio.

Un desiderio irresistibile prese il cuore di Apollo, nel petto,
435 e, rivolgendosi ad Hermes, pronunciò parole alate:

« Uccisore di vacche, briccone sempre in faccende, amico
della mensa,

tu hai inventato qualcosa che vale cinquanta vacche:
credo che d'ora in poi ci metteremo facilmente d'accordo.

νῦν δ' ἄγε μοι τόδε εἰπέ, πολύτροπε Μαιάδος υἱέ,
 440 ἢ σοί γ' ἐκ γενετῆς τὰδ' ἄμ' ἔσπετο θαυματὰ ἔργα,
 ἦέ τις ἀθανάτων ἦε θνητῶν ἀνθρώπων
 δῶρον ἀγαυὸν ἔδωκε καὶ ἔφρασε θέσπιν ἀοιδὴν.
 θαυμασίην γὰρ τήνδε νεήφατον ὅσσαν ἀκούω,
 ἣν οὐ πῶ ποτέ φημι δαήμεναι οὔτε τιν' ἀνδρῶν,
 445 οὔτε τιν' ἀθανάτων οἳ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι,
 νόσφι σέθεν, φιλήτα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ.
 τίς τέχνη, τίς μοῦσα ἀμηχανέων μελεδῶνων,
 τίς τρίβος; ἀτρεκέως γὰρ ἅμα τρία πάντα πάρεστιν
 εὐφροσύνην καὶ ἔρωτα καὶ ἥδυμον ὕπνον ἐλέσθαι.
 450 καὶ γὰρ ἐγὼ Μούσῃσιν Ὀλυμπιάδεσσιν ὀπηδός,
 τῇσι χοροὶ τε μέλουσι καὶ ἀγλαὸς οἶμος ἀοιδῆς,
 καὶ μολπὴ τεθαλυῖα καὶ ἱμερόεις βρόμος αὐλῶν·
 ἀλλ' οὐ πῶ τί μοι ὧδε μετὰ φρεσὶν ἄλλο μέλησεν
 οἷα νέων θαλῆης ἐνδέξια ἔργα πέλονται·
 455 θαυμάζω, Διὸς υἱέ, τὰδ', ὥς ἐρατὸν κιθαρίζεις.
 νῦν δ' ἐπεὶ οὖν ὀλίγος περ ἐὼν κλυτὰ μέδεα οἷδας,
 ἔζε, πέπον, καὶ θυμῷ ἐπαίνειν πρεσβυτέροισι.
 νῦν γὰρ τοι κλέος ἔσται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι
 σοί τ' αὐτῷ καὶ μητρὶ· τὸ δ' ἀτρεκέως ἀγορεύσω·
 460 ναὶ μὰ τόδε κραναῖνον ἀκόντιον, ἦ μὲν ἐγὼ σε
 κυδρὸν ἐν ἀθανάτοισι καὶ ὄλβιον ἡγεμόν' ἔσσω,
 δώσω τ' ἀγλαὰ δῶρα καὶ ἐς τέλος οὐκ ἀπάτησω.
 τὸν δ' Ἑρμῆς μῦθοισιν ἀμείβετο κερδαλέοισιν·

439-42. ita interpunxit Franke

Hermann: γενεῆς Ψ

441. ἦέ¹ Allen¹: ἦέ codd. | ἦε² scripsi (cfr. Schwyzler

Grammatik II, p. 365): ἦε codd.

446. φιλήτα Aldina¹: φιλήτα M Θ φιλητά p

φιλήτα Chalcondyles φιλήτα Barnes

449. ἥδυμον M Θ: νήδυμον p

450. ὀπηδός A Q P V (Barnes): ὀπηδός cet.

451. οἶμος Ψ: ὕμνος M x^m, recepit

Baumeister

453. ἄλλο μέλησεν M, praetulit Ruhnkenius: ὧδε μέλησεν Ψ

454. νέων codd.: θεῶν Gemoll

456. οἷδας Ψ: οἶσθα M

457-8. om. Ψ

457. θυμῷ Gemoll: θυμὸν M μῦθον Ruhnkenius

459. τὸ δ' Hermann: τὸδ' codd.

460. κραναῖνον scripsi: κραναῖον codd. (κρανῖον B) κράνειον Chalcondyles

κρανέινον Ilgen κραναῖον Fick «Bezz. Beitr.» 1896, p. 293 | ἐγὼ σε M At D Π p:

ἐγῶγε E T L

461. ἡγεμόν' ἔσσω Agar «Class. Rev.» 1896, p. 389: ἡγεμο-

νεύσω codd. ἡγεμόν' εἶσω Tyrrell «Hermathena» 1894-1896, p. 47 ἡγεμόν' ἦσω

Humbert

440. ἦ M (Aldina¹): ἦ Ψ | γενετῆς M, recepitAllen¹: ἦέ codd. | ἦε² scripsi (cfr. Schwyzler

Grammatik II, p. 365): ἦε codd.

446. φιλήτα Aldina¹: φιλήτα M Θ φιλητά p

449. ἥδυμον M Θ: νήδυμον p

450. ὀπηδός A Q P V (Barnes): ὀπηδός cet.

451. οἶμος Ψ: ὕμνος M x^m, recepit

Baumeister

453. ἄλλο μέλησεν M, praetulit Ruhnkenius: ὧδε μέλησεν Ψ

454. νέων codd.: θεῶν Gemoll

456. οἷδας Ψ: οἶσθα M

457-8. om. Ψ

457. θυμῷ Gemoll: θυμὸν M μῦθον Ruhnkenius

459. τὸ δ' Hermann: τὸδ' codd.

460. κραναῖνον scripsi: κραναῖον codd. (κρανῖον B) κράνειον Chalcondyles

κρανέινον Ilgen κραναῖον Fick «Bezz. Beitr.» 1896, p. 293 | ἐγὼ σε M At D Π p:

ἐγῶγε E T L

461. ἡγεμόν' ἔσσω Agar «Class. Rev.» 1896, p. 389: ἡγεμο-

νεύσω codd. ἡγεμόν' εἶσω Tyrrell «Hermathena» 1894-1896, p. 47 ἡγεμόν' ἦσω

Humbert

Ma ora, suvvia, rispondimi, figlio di Maia, dalle molte risorse:
440 quest'arte miracolosa ti ha accompagnato fin dalla nascita,
oppure uno degl'immortali, o degli uomini mortali,
ti ha fatto questo dono stupendo, e ti ha insegnato il canto
divino?

Meravigliosa è la nuova voce che odo,
e io affermo che mai alcuno degli uomini ne è venuto a
conoscenza

445 né alcuno degli dei che abitano le dimore dell'Olimpo,
se non tu, furfante, figlio di Zeus e di Maia.

Che arte è questa? Cos'è questo canto che ispira passioni
irresistibili?

Quale la via per ottenerlo? Con esso, veramente è possibile
raggiungere tutte insieme tre cose: la gioia, l'amore, e il
dolce sonno.

450 Anch'io, certo, mi accompagno con le Muse dell'Olimpo
cui sono care le danze, e la via luminosa del canto,
e la fiorente melodia, e il clamore dei flauti, pieno di
desiderio;

eppure, finora, nessun'altra cosa fu mai tanto cara al mio
animo

fra le prove di bravura che si odono nei banchetti dei giovani:

455 io vedo con ammirazione, figlio di Zeus, con quanta dolcezza
suoni la cetra.

Ma ora, poiché, pur essendo piccino, nutri alti pensieri,
siedi, mio caro, e dà ascolto col tuo animo a chi è più vecchio
di te.

Ora, senza dubbio, sarete famosi tra gli dei immortali
tu stesso e tua madre; e questo ti dirò sinceramente:

460 in verità, per questa mia lancia di corniolo, <
io t'insiederò fra gl'immortali come guida, prospero e glorioso,
e ti darò magnifici doni, e fino in fondo non verrò meno alle
promesse ».

A lui Ermes rispose con abili parole:

- εἰρωτᾷς μ', Ἐκάεργε, περιφραδές· αὐτὰρ ἐγὼ σοι
 465 τέχνης ἡμετέρης ἐπιβήμεναι οὐ τι μεγαίρω.
 σήμερον εἰδήσεις· ἐθέλω δέ τοι ἥπιος εἶναι
 βουλῇ καὶ μύθοισι. σὺ δὲ φρεσὶ πάντ' εὖ οἶδας·
 πρῶτος γάρ, Διὸς υἱέ, μετ' ἀθανάτοισι θαάσσεις
 ἧς τε κρατερός τε· φιλεῖ δέ σε μητίετα Ζεὺς
 470 ἐκ πάσης ὁσίης, ἔπορεν δέ τοι ἀγλαὰ δῶρα
 καὶ τιμάς· σὲ δὲ φασι δαήμεναι ἐκ Διὸς ὁμφῆς
 μαντείας, Ἐκάεργε· Διὸς πάρα θέσφατα πάντα·
 τῶν νῦν αὐτὸς ἐγὼ σε, παῖ, ἀφνειὸν δεδάηκα.
 σοὶ δ' αὐτάγρετόν ἐστι δαήμεναι ὅττι μενοινᾷς.
 475 ἀλλ' ἐπεὶ οὖν τοι θυμὸς ἐπιθύει κιθαρίζειν,
 μέλτεο καὶ κιθάριζε καὶ ἀγλαίας ἀλέγυνε,
 δέγμενος ἐξ ἐμέθεν· σὺ δέ μοι, φίλε, κῦδος ὀπαζε.
 εὐμόλπει μετὰ χερσὶν ἔχων λιγύφωνον ἑταῖρην
 καλὰ καὶ εὖ κατὰ κόσμον ἐπισταμένην ἀγορεύειν.
 480 εὐκηλος μὲν ἔπειτα φέρειν εἰς δαῖτα θάλειαν
 καὶ χορὸν ἱμερόεντα καὶ ἐς φιλοκυδέα κῶμον,
 εὐφροσύνην νυκτός τε καὶ ἡματος. ὅς τις ἂν αὐτὴν
 τέχνη καὶ σοφίῃ δεδαημένος ἐξερεεῖνη,
 φθεγγομένη παντοῖα νόῳ χαρίεντα διδάσκει,
 485 ῥεῖα συνηθείησιν ἀθυρομένη μαλακῆσιν,
 ἐργασίην φεύγουσα дуήπαθον· ὅς δέ κεν αὐτὴν
 νῆϊς ἐὼν τὸ πρῶτον ἐπιζαφελῶς ἐρεεῖνη,

467. ita interpunxit Evelyn-White 468. θαάσσεις Ψ: θαάσσεις M 470-2.
 ita interpunxit Matthiae 471. σὲ δὲ M, recepit Matthiae: σὲ γε Ψ 472.
 μαντείας Ἐκάεργε Matthiae: μαντείας θ' (vel τ') ἐκάεργε codd. | πάρα Stephanus:
 παρὰ (παρα) codd. 473. τῶν ET L^m Π^m, recepit Gemoll: καὶ cet. | ἐγὼ σε
 Hermann: ἔγωγε codd. | παῖ, ἀφνειὸν Allen « Journ. Hell. Stud. » 1897, p. 265;
 Weiher: παῖδ' ἀφνειὸν codd. παῖ, Δαφναῖον Groddeck μάλ' ἀφνειὸν Evelyn-White
 πέρ' ἀφνειὸν (scil. τῶν... πέρι ἀφνειὸν) Radermacher παρὰ δαφνέων West « Philo-
 logus » 1966, p. 150 474. αὐτάγρετόν Chalcondyles: αὐτ' ἄγρετόν codd. (cfr.
 489) 479. ἐπισταμένην Barnes: ἐπισταμένως codd. *canendi arte imbutus* (scil.
 ἐπιστάμενος) vertit Jodocus Velareus ἐπιστάμενος ut v. l. dedit Barnes, rec. Allen
 Sikes 481. χορὸν M Θ: χώρον p | φιλοκυδέα M Θ: φιλομειδέα p 482. ἂν
 codd. (ἂν καὶ M), recepit Matthiae: ἄρ' Chalcondyles 484. νόῳ M Θ: νόα p
 486. φεύγουσα M (Martin, p. 91): φθέγγουσα Ψ θέλγουσα Schneidewin 487.
 ἐρεεῖνη M, recepit Wolf¹: ἐρέεινε Ψ

- « Tu m'interroghi con molta eloquenza, o arciere; ed io,
da parte mia,
465 non ho nulla in contrario a che tu apprenda la mia arte.
Oggi stesso la conoscerai: in verità voglio esserti amico
nel pensiero e nelle parole. Ma tu, nella tua mente, già conosci
bene ogni cosa:
al primo posto infatti, figlio di Zeus, tu siedi fra gl'immortali,
forte e possente: e ti ha caro il saggio Zeus,
470 come è pienamente giusto, e ti ha concesso magnifici doni
e privilegi; dicono poi che tu abbia appreso dalla voce di Zeus
i vaticinii, o arciere – da Zeus derivano tutti gli oracoli –:
in questo campo so bene io stesso, ragazzo mio, che tu sei
ricco;
ed è facile per te imparare qualunque cosa tu voglia.
475 Ma, poiché dunque il tuo cuore è ansioso di suonare la
cetra,
canta, e suona, e abbandonati a questa gioia
che ricevi da me; da parte tua, mio caro, lascia a me la gloria.
Soavemente canta, tenendo fra le mani la canora compagna
che sa parlare con dolcezza e con armonia.
480 D'ora in poi, con animo sereno, portala al banchetto fiorito,
all'amabile danza, alla splendida festa,
per la gioia del giorno e della notte. Se alcuno,
dopo lungo studio, la mette alla prova con arte e dottrina,
cantando ella insegna tutto ciò che è gradito alla mente,
485 suonata con mano lieve e con delicata esperienza;
e rifugge dallo sforzo logorante. Ma se qualcuno,
inesperto, la tenta da principio con mano rude,

μᾶψ αὐτως κεν ἔπειτα μετήορά τε θρυλλίζοι.
 σοὶ δ' αὐτάγρετόν ἐστι δαήμεναι ὅττι μενοιναῖς.
 490 καὶ τοι ἐγὼ δώσω ταύτην, Διὸς ἀγλαὲ κοῦρε·
 ἡμεῖς δ' αὖτ' ὄρεός τε καὶ ἵπποβότου πεδίοιο
 βουσί νομούς, Ἑκάεργε, νομεύσομεν ἀγραύλοισιν.
 ἐνθεν ἄλις τέξουσι βόες ταύροισι μιγεῖσαι
 μίγδην θηλείας τε καὶ ἄρσενας· οὐδέ τί σε χρῆ
 495 κερδαλέον περ ἔοντα περιζαμενῶς κεχολῶσθαι.
 ὧς εἰπὼν ὥρεξ', ὁ δ' ἐδέξατο Φοῖβος Ἀπόλλων,
 Ἑρμῇ δ' ἐγγυάλιξεν ἐκὼν μάστιγα φαεινὴν,
 βουκολίας τ' ἐπέτελλεν· ἔδεκτο δὲ Μαιάδος υἱὸς
 γηθήσας· κίθαριν δὲ λαβὼν ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς
 500 Λητοῦς ἀγλαὸς υἱός, ἀναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων,
 πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέρος, ἥ δ' ὑπὸ νέρθεν
 σμερδαλέον κονάβησε, θεὸς δ' ὑπὸ καλὸν αἶδεν.
 καὶ ῥα βόας μὲν ἔπειτα ποτὶ ζάθεον λειμῶνα
 ἐτραπέτην· αὐτοὶ δὲ Διὸς περικαλλέα τέκνα
 505 ἄφορροι πρὸς Ὀλυμπον ἀγάννιφον ἐρρώσαντο
 τερπόμενοι φόρμιγγι, χάρη δ' ἄρα μητίετα Ζεὺς,
 ἄμφω δ' ἐς φιλότητα συνήγαγε. καὶ τὰ μὲν Ἑρμῆς
 Λητοῖδην ἐφίλησε διάμπερές, ὥς ἔτι καὶ νῦν·
 σήματ', ἐπεὶ κίθαριν μὲν Ἑκηβόλῳ ἐγγυάλιξεν
 510 ἱμερτήν, δεδαῶς ὁ δ' ἐπωλένιον κιθάριζεν·
 αὐτὸς δ' αὖθ' ἐτέρης σοφίης ἐκμάσσατο τέχνην·

488. αὐτως Wolf²: αὐτως codd. | θρυλλίζοι Ruhnkenius: θρυαλλίζοι codd. θρυλλίζοι
 Schneidewin 489. αὐτάγρετόν Aldina¹: αὐτ' ἀγρετόν codd. (cfr. 474) 491.
 αὐτ' codd., recepit Matthiae: αὐ Chalcondyles 494-580. om. Π excisis
 foliis 497. ἐκὼν Martin, p. 86: ἔχων codd. ἔχειν D'Orville, Matthiae 499.
 om. M 501. μέρος Martin, p. 87, coll. 53: μέλος codd. | ὑπὸ νέρθεν M, praetulit
 Ruhnkenius: ὑπὸ καλὸν Ψ (cfr. 502) 502. σμερδαλέον M, recepit Allen¹:
 ἱμερόεν Ψ | καλὸν M (Barnes): μέλος Ψ (μέλλος x), cfr. 501 | αἶδεν Ilgen coll.
 v. 54, Il. XVIII 570: αἶσιε(v) codd., tuetur Gemoll 503. καὶ ῥα M, praetulit
 Breuning coll. Il. I 360 et 500, Od. XIV 233: ἐνθα Ψ | βόας M (Clarke): βόες
 Ψ | ποτὶ Ψ: κατὰ M 507. καὶ τὰ M, recepit Allen¹: καὶ τὸ Ψ καὶ ὁ Γ²⁰ (Er-
 nesti) καὶ θ' ὁ Ruhnkenius καὶ ῥ' ὁ Matthiae 509. ita interpunxit Hermann |
 σήματ' M recepit Wolf¹: σήμα τ' Ψ | κίθαριν M, recepit Ilgen: κιθάρην Ψ 510.
 om. M | ita interpunxit Ernesti | ἐπωλένιον Ilgen coll. 433: ὑπωλένιον codd.

allora balbeterà fuori tono, a vuoto.

Del resto, è facile per te imparare qualunque cosa tu voglia.
 490 E in verità io ti farò dono della lira, nobile figlio di Zeus:
 io, da parte mia, per il monte e per la pianura nutrice di cavalli
 mi aggirerò tra i pascoli, o arciere, con le vacche abitatrici
 dei campi.

Colà le vacche accoppiandosi coi tori partoriranno in
 abbondanza
 maschi e femmine alla rinfusa; e non conviene che tu,
 495 per quanto avido di guadagno, ti adiri oltre misura! »
 Così dicendo, porse la lira; Febo Apollo la prese,
 e volentieri donò a Ermes la sferza rilucente
 e gli affidò la cura dell'armento: la assunse il figlio di Maia
 con animo lieto. E, reggendo con la sinistra la lira,
 500 l'augusto figlio di Leto, il dio arciere, Apollo,
 col plettro saggiò il tono delle corde; quella, sotto la sua
 mano,
 diede un suono prodigioso, e il dio la seguiva col suo dolce
 canto.

Dunque le vacche verso il prato divino
 guidarono; ed essi, gli splendidi figli di Zeus,
 505 si affrettarono sulla via del ritorno, verso l'Olimpo nevoso,
 rallegrandosi con la lira; si compiacque perciò il saggio Zeus,
 e li strinse in amicizia. E da parte sua Ermes
 nutrì sempre affetto per il figlio di Leto, come ancora adesso;
 ne è prova il fatto che donò all'arciere la lira
 510 desiderata – e questi, ormai esperto, suonava, tenendola sul
 braccio –;
 poi escogitò lo strumento di un'altra arte:

συρίγγων ἐνοπὴν ποιήσατο τηλόθ' ἀκουστήν.
καὶ τότε Λητοῖδης Ἑρμῆν πρὸς μῦθον ἔειπε·

δεΐδια, Μαιάδος υἱέ, διάκτορε ποικιλομήτα,
515 μὴ μοι ἅμα κλέψῃς κίθαριν καὶ καμπύλα τόξα·
τιμὴν γὰρ παρ Ζηνὸς ἔχεις ἐπαμοίβιμα ἔργα
θήσειν ἀνθρώποισι κατὰ χθόνα πουλυβότειραν.
ἀλλ' εἴ μοι τλαίης γε θεῶν μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι,
ἢ κεφαλῇ νεύσας ἢ ἐπὶ Στυγὸς ὄβριμον ὕδωρ,
520 πάντ' ἂν ἐμῷ θυμῷ κεχαρισμένα καὶ φίλα ἔρδοις.

καὶ τότε Μαιάδος υἱὸς ὑποσχόμενος κατένευσε
μὴ ποτ' ἀποκλέψειν ὅς' Ἐκηβόλος ἐκτεάτισται,
μηδέ ποτ' ἐμπελάσειν πυκινῷ δόμῳ· αὐτὰρ Ἀπόλλων
Λητοῖδης κατένευσεν ἐπ' ἄρθμῳ καὶ φιλότῃ
525 μὴ τίνα φίλτερον ἄλλον ἐν ἀθανάτοισιν ἔσσεσθαι,
μητε θεὸν μήτ' ἄνδρα Διὸς γόνον· ἐκ δὲ τέλειον
σύμβολον ἀθανάτων ποιήσομαι, ἥδ' ἅμα πάντων
πιστὸν ἐμῷ θυμῷ καὶ τίμιον· αὐτὰρ ἔπειτα
ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον
530 χρυσεῖην τριπέτῃλον, ἀκήριον ἢ σε φυλάξει,
πάντας ἐπικραίνουσα θεμοὺς ἐπέων τε καὶ ἔργων
τῶν ἀγαθῶν ὅσα φημί δαήμεναι ἐκ Διὸς ὁμφῆς.

μαντείην δέ, φέριστε, διοτρεφές, ἣν ἑρεεῖνεις,
οὔτε σε θέσφατόν ἐστι δαήμεναι οὔτε τιν' ἄλλον
535 ἀθανάτων· τὸ γὰρ οἶδε Διὸς νόος· αὐτὰρ ἐγὼ γε
πιστωθεὶς κατένευσα καὶ ὤμοσα καρτερόν ὄρκον
μὴ τίνα νόσφιν ἐμεῖο θεῶν αἰειγενετάων

515. ἅμα κλέψῃς M, recepit Wolf¹: ἀνακλέψῃς Ψ | κίθαριν M: κισάρην Ψ (cfr. 509)

516. ἐπαμοίβιμα Wolf²: ἐπ' ἀμοίβια Ψ ἐπ' (ex ἀπ') ἀμοιβήματα M 517. που-

λυβότειραν B Γ P Q^c V (Parisiensis): πολυβότειραν M Θ A Q^{ac} 519. ἢ ἐπὶ Στυ-
γὸς codd.: ἢ Στυγὸς Hermann | ὄβριμον M A Q P, recepit Wolf¹: ὄβριμον Θ
B Γ V 526. ἐκ δὲ codd.: ἐν δὲ Hermann | post hunc versum lacunam statu-
it Allen¹ 527. ita interpunxit Hermann | ἅμα πάντων codd.: ἀνθρώπων

Schneidewin 530. ita interpunxit Preller « Philologus » 1846, p. 514 531.

θεοὺς Ludwich: θεοὺς codd. 532-4. in unum conflavit (scil. a priori ad al-

terum δαήμεναι transiit) omisso 533 p 533. διοτρεφές Θ: διαμπερές M, re-

cepit Radermacher | ἣν ἑρεεῖνεις codd.: ἣν ἑρεεῖνης Hermann 534. ἄλλον Ψ:

ἄλλων M

inventò la voce della siringa, che si ode da lontano. <

E allora il figlio di Leto rivolse la parola a Hermes:

« Figlio di Maia, astuto messaggero, io temo

515 che tu abbia a rubarmi insieme la cetra e l'arco ricurvo;

tu infatti hai ottenuto da Zeus il privilegio d'introdurre

fra gli uomini il commercio, sulla terra che è nutrice di molti. <

Ma se tu volessi giurarmi il solenne giuramento degli dei,

o accennando col capo, o sulla possente acqua dello Stige,

520 faresti tutto ciò che è gradito e caro al mio cuore ».

Allora il figlio di Maia accennò col capo, promettendo

che giammai avrebbe rubato ciò che possedeva l'arciere,

né mai si sarebbe avvicinato alla sua salda dimora; a sua volta

Apollo,

figlio di Leto, animato da lealtà ed amicizia, accennò col capo

525 che nessun altro gli sarebbe stato più caro di Hermes fra

gl'immortali,

né un dio, né un eroe figlio di Zeus: « Inoltre

io stringerò con te un accordo perfetto tra immortali, fra tutti

saldo e rispettato nel mio cuore; e, ancora,

ti darò lo splendido caduceo della prosperità e della ricchezza, <

530 d'oro, trimembre, che ti proteggerà, rendendoti immune,

e che rende efficaci tutte le norme delle parole e delle azioni

giuste: norme che io affermo di avere appreso dalla voce

di Zeus.

Ma la divinazione, di cui tu mi chiedi, ottimo amico,

prediletto da Zeus,

non è lecito che tu l'apprenda, né alcun altro

535 degl'immortali: la conosce, infatti, la mente di Zeus. Io, da

parte mia,

in segno di promessa ho accennato col capo, e ho formulato

il solenne giuramento

che, all'infuori di me, fra gli dei che vivono in eterno

ἄλλον γ' εἴσεσθαι Ζηνὸς πυκινόφρονα βουλήν.
 καὶ σύ, κασίγνητε χρυσόρραπι, μὴ με κέλευε
 540 θέσφατα πιφαύσκειν ὅσα μῆδεται εὐρύοπα Ζεὺς.
 ἀνθρώπων δ' ἄλλον δηλήσομαι, ἄλλον ὄνῃσω,
 πολλὰ περιτροπέων ἀμεγάρτων φῦλ' ἀνθρώπων.
 καὶ μὲν ἐμῆς ὀμφῆς ἀπονήσεται ὅς τις ἂν ἔλθῃ
 φωνῇ τ' ἡδὲ ποτῇσι τεληέντων οἰωνῶν·
 545 οὗτος ἐμῆς ὀμφῆς ἀπονήσεται οὐδ' ἀπατήσω.
 ὅς δέ κε μαψιλόγοισι πιθήσας οἰωνοῖσι
 μαντεῖν ἐθέλῃσι παρέκ νόον ἐξερεεῖν
 ἡμετέρην, νοεῖν δὲ θεῶν πλεόν αιὲν ἐόντων,
 φῆμ', ἀλίην ὁδὸν εἴσιν, ἐγὼ δέ κε δῶρα δεχοίμην.
 550 ἄλλο δέ τοι ἐρέω, Μαΐης ἐρικυδέος υἱὲ
 καὶ Διὸς αἰγιόχοιο, θεῶν ἐριούνιε δαΐμον·
 σεμναὶ γάρ τινες εἰσί, κασίγνηται γεγαυῖαι,
 παρθένοι, ὠκείησιν ἀγαλλόμεναι πτερύγεσσι,
 τρεῖς· κατὰ δὲ κρατὸς πεπαλαγμέναι ἄλφιστα λευκά
 555 οἰκία ναιετάουσιν ὑπὸ πτυχὶ Παρνησοῦ,
 μαντεῖς ἀπάνευθε διδάσκαλοι ἦν ἐπὶ βουσί
 παῖς ἔτ' ἐὼν μελέτησα· πατὴρ δ' ἐμὸς οὐκ ἀλέγιζεν.
 ἐντεῦθεν δῆπείτα ποτώμεναι ἄλλοτε ἄλλῃ
 κηρία βόσκονται καὶ τε κραίνουσιν ἕκαστα.
 560 αἱ δ' ὅτε μὲν θυῖωσιν ἐδηδυῖαι μέλι χλωρὸν
 προφρονέως ἐθέλουσιν ἀληθεῖν ἀγορεύειν·
 ἦν δ' ἀπονοσφισθῶσι θεῶν ἡδεῖαν ἐδωδῆν

540. μῆδεται M p x: βούλεται At D 543. ὅστις ἂν ἔλθῃ Θ: ὅστις ἂν ἔλθοι
 p οὐδ' ἀπατήσω M A^{so} (ex v. 545) 544. φωνῇ τ' ἡδὲ ποτῇσι Ruhnkenius:
 φωνῇ τ' ἡδεπότῃσι M φωνῇ καὶ πτερύγεσσι Ψ 547. ἐθέλῃσι p (Stephanus):
 ἐθέλῃσι M Θ 552. σεμναὶ M, praetulit Ruhnkenius: μοῖραι Ψ Θριαί Her-
 mann Σμῆναι Feyel « Rev. arch. » 25 (1946), p. 5 557. ἀλέγιζεν Hermann:
 ἀλέγυνεν M Θ ἀλέγεινεν p 558. ἄλλοτε ἄλλῃ Schneidewin: ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλῃ
 codd. 560. θυῖωσιν M, praetulit Ruhnkenius: θύσωσιν p θυῖωσιν Θ 561.
 ἐθέλουσιν M At D p (Barnes): ἐθέλωσιν x (-σι E)

- nessun altro avrebbe conosciuto il saggio pensiero di Zeus.
E tu, fratello dal caduceo d'oro, non esortarmi
540 a rivelarti i decreti di Zeus che vede lontano.
Fra gli uomini, io colpirò l'uno, soccorrerò l'altro, <
senza posa menando intorno le infelici stirpi degli uomini.
E dalla mia voce trarrà vantaggio chiunque giunga
seguendo il grido e il volo degli uccelli fatidici;
545 questi trarrà vantaggio dalla mia voce, e non lo ingannerò.
Ma se alcuno, fidando negli uccelli che cantano a vuoto,
pretenderà d'interrogare l'oracolo contro la mia volontà,
e sapere più degli dei che esistono in eterno,
dichiaro che egli farà la strada invano, mentre io mi terrò
le offerte.
- 550 E un'altra cosa ti dirò, figlio della gloriosa Maia <
e di Zeus portatore dell'egida, demone veloce tra gli dei:
in verità, vi sono tre dee venerande, sorelle per nascita,
vergini esultanti per le rapide ali;
con la testa cosparsa di bianca farina <
555 abitano una dimora posta sotto la gola del Parnaso,
e insegnano, in disparte, la divinazione, cui seguendo gli
armenti
io mi dedicavo ancora fanciullo; e mio padre non se ne dava
pensiero. <
Di là poi volando ora da una parte, ora dall'altra,
esse si nutrono col miele dei favi, e su ogni cosa danno
profezie veritiere.
- 560 E quando, per aver mangiato il biondo miele, sono prese <
dall'ispirazione,
benignamente consentono a rivelare la verità;
ma se sono private del dolce cibo degli dei

ψεύδονται δῆπειτα δι' ἀλλήλων δονέουσαι.
 τάς τοι ἔπειτα δίδωμι, σὺ δ' ἀτρεκέως ἐρεείνων
 565 σὴν αὐτοῦ φρένα τέρπε, καὶ εἰ βροτὸν ἄνδρα δαείης
 πολλάκι σῆς ὁμφῆς ἐπακούσεται αἶ κε τύχησι.
 ταῦτ' ἔχε Μαιάδος υἱέ· καὶ ἀγραύλους ἔλικας βοῦς
 ἵππους τ' ἀμφιπόλεψε καὶ ἡμιόνους ταλαεργούς

* * *

καὶ χαροποῖσι λέουσι καὶ ἀργιόδοις σύεσσι
 570 καὶ κυσὶ καὶ μῆλοισιν, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών,
 πᾶσι δ' ἐπὶ προβάτοισιν ἀνάσσειν κύδιμον Ἑρμῆν,
 οἶον δ' εἰς Ἀΐδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι,
 ὅς τ' ἄδοτός περ ἔων δώσει γέρας οὐκ ἐλάχιστον.
 οὕτω Μαιάδος υἱὸν ἀναξ ἐφίλησεν Ἀπόλλων
 575 παντοίῃ φιλότῃτι, χάριν δ' ἐπέθηκε Κρονίων.
 πᾶσι δ' ὃ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ὁμιλεῖ·
 παῦρα μὲν οὖν ὀνίνησι, τὸ δ' ἄκριτον ἡπεροπεύει
 νύκτα δι' ὀρφναίην φῦλα θνητῶν ἀνθρώπων.
 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ·
 580 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς.

563a πειρῶνται δῆπειτα παρὲξ ὁδὸν ἡγεμονεύειν

563. exhibit x^m, recepit ante 563a Schneidewin, pro 563a Baumeister | δονέουσαι
 Baumeister: δενέουσαι x^m 563a. exhibent codices omnes 565. ei M p x:
 ἦν At D | ἄνδρα δαείης Schneidewin: ἄνδρα δαείης Ψ edd. vet. ἀνδρ' ἀδαῆ M
 566. ἐπακούσεται codd.: ἀπονήσεται Hermann coll. 543 et 545 | αἶ κε M At D
 p Aldina¹: αἶκε x Chalcondyles 568. post hunc versum lacunam statuit
 Wolf² 576. ἀθανάτοισιν ὁμιλεῖ Stephanus: ἀθανάτοισιν ὁμιλεῖ Ψ ἀθανάτοις
 νομίζων M

allora mentono, turbinando confusamente.

D'ora in poi queste ti dono: tu interrogandole rettamente
565 rallegra il tuo animo; e, se incontri un uomo mortale,
spesso egli udrà la tua voce, qualora abbia fortuna.
Tieni questo dono, figlio di Maia; e cura le vacche abitatrici
dei campi,
dalle corna ritorte, e i cavalli, e i muli operosi... ».

« E Zeus decretò che » dei fieri leoni, dei cinghiali dalle zanne
scintillanti,
570 dei cani, e di tutte le greggi che nutre l'ampia terra
e di tutto il bestiame, il glorioso Hermes fosse signore;
e fosse, egli solo, valido messaggero presso Ade;
questi, pur essendo il dio che nulla concede, gli concederà
un insigne privilegio.

Così il dio Apollo mostrò la sua benevolenza per il figlio
di Maia,
575 con molte prove di affetto; e il Cronide coronò l'accordo
col suo favore.

Ed egli ora si accompagna a tutti, i mortali e gl'immortali:
rare volte soccorre, infinite volte inganna,
nella notte oscura, le stirpi degli uomini mortali.

Così io ti saluto, figlio di Zeus e di Maia;
580 ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

563a si adoperano allora a guidare sulla strada sbagliata

Inno V AD AFRODITE

1. *L'Afrodite greca.* Nel quinto libro dell'*Iliade*, Afrodite si rifugia sull'Olimpo dopo essere stata ferita da un eroe mortale, Diomede; e Zeus la ammonisce sorridendo (vv. 428-30):

A te, figlia mia, non sono state destinate le opere della guerra;
tutto ciò sarà cura di Ares veloce e di Atena;
tu invece pensa alle opere desiderabili del *gamos*.

Così il poeta delimita le funzioni della dea. In questi versi, *gamos* deve intendersi nel senso generico di amplesso; l'amplesso è infatti « l'opera di Citerea dalla bella corona », o « l'opera di Afrodite d'oro » (inno V 6,9,21; cfr. anche Esiodo, fr. 253), e non di rado è designato metonimicamente col semplice nome di Afrodite o di Cipride, come ad esempio nei versi iscritti sulla coppa di Nestore: « se qualcuno berrà a questa coppa, subito lo prenderà desiderio di Afrodite dalla bella corona » (cfr. anche *Od.* XXII 444-5; Esiodo, fr. 23a, 35; 221 Merkelbach-West; *Scut.* 47; Mimnermo, fr. 1,1-3 Diehl; Eschilo, *Prom.* 650). S'intende che anche l'amplesso coniugale, come ogni altro, è sotto la tutela di Afrodite. Erodoto (II 181) racconta che il re d'Egitto, Amasi, non riusciva a possedere la moglie Ladice; e ritenendo ch'ella lo avesse affatturato voleva condannarla a morte. La donna – che era una greca di Cirene – fece allora voto di offrire una statua ad Afrodite nella sua città natale, « e Amasi, dopo il voto, subito si unì con lei, ... e in seguito ebbe per lei grande affetto ».

Eschilo, nelle *Eumenidi* (213-8), distingue Era, tutrice con Zeus del matrimonio come istituzione, dalla Cipride, divinità dell'amore coniugale: in questo senso dunque va inteso anche l'accostamento fra le due dee nelle *Supplici* (vv. 1035-43). Ma non tutti condividevano gl'interessi teologici del poeta tragico, e la confusione tra le due sfere era facile: a Sparta si venerava una Afrodite Era, cui sacrificava la madre della sposa nel giorno del matrimonio (Pau-

sania, III 13,9). Inoltre le fonti letterarie attribuiscono all'una e all'altra dea l'epiteto di γαμοστόλος, che procura le nozze; funzione che, per Afrodite, è riconosciuta già nell'*Odissea* (XX 73-4), e testimoniata poi nel culto a Naupatto, ove ella riceve offerte dalle vedove in cerca di un nuovo marito (Pausania, X 38,12). È certo che qualche volta Afrodite è stata considerata dea del matrimonio proprio in quanto unione legittima (Euripide, fr. 781,16-7 Nauck; Teocrito, *Epigramma* 13); ciò risulta anche, implicitamente, dal fatto che l'adulterio è visto come un frutto della sua ira (Esiodo, fr. 176 Merkelbach-West; Stesicoro, fr. 46 Page).

Tuttavia non si può dire che la dea preferisca gli amori legittimi: lo stesso adulterio di Elena è spiegato ora col rancore di Afrodite verso le Tindaridi, ora con la sua benevolenza verso Paride. Ella inoltre protegge gli amori mercenari: lasciando da parte la prostituzione sacra in senso stretto, cioè praticata nei templi – su cui torneremo più oltre –, anche quella privata si svolge sotto gli auspici di Afrodite, che perciò è venerata con gli epiteti di Πόρνη (ad Abido) e di Etèra (Efeso, Atene). Le cortigiane accorrono in folla al suo tempio quando si celebra la sua festa (a Calidone: cfr. Plauto, *Poen.* 190-2, ecc.); le votano offerte (Dioscoride, *Anthologia Palatina* VI 290: « questo ventaglio ... Parmenis offre alla dolcissima Urania come decima del suo letto ») e le dedicano templi (Ateneo, XIII 572); promettono doni votivi anche i lenoni, che non sempre mantengono il loro impegno (Timeo, 566 Jacoby, fr. 148; Callimaco, fr. 201 Pfeiffer). Va ricordato che qualunque attività umana può assumere una dimensione sacrale; e l'amplesso è sacro in quanto vi si manifesta « la forza (δύναμις) che congiunge l'elemento maschile con l'elemento femminile », impersonata da Afrodite (Anneo Cornuto, 24).

Cipride « ispira negli dei il dolce desiderio, e domina le stirpi degli uomini mortali, gli uccelli che volano nel cielo, e tutti gli animali che vivono in terra e in mare » (inno V 2-5; cfr. Euripide, *Hipp.* 1274-81). « Grazie a te, o Venere datrice di vita » dice Lucrezio « tutte le specie degli esseri animati sono concepite e nascono a vedere la luce del sole...; tu fai sì che gli uccelli e le belve, presi dal desiderio, propaghino le loro stirpi ... » (I 1-27). La bellezza e le arti della seduzione, « le parole delle vergini, i sorrisi e gl'inganni » (Esiodo, *Theog.* 205-6), appartengono alla dea, che le dispensa come doni ai mortali, e se ne serve per soggiogarli alla propria volontà (*Il.* XIV 198-9; Esiodo, *Op.* 65-6); talora si presentano come facoltà magiche, il cui controllo dipende da un talismano: la cintura di Afrodite (*Il.* XIV 214-7). Con un'altra metonimia, Eschilo scrive « dilegua ogni Afrodite » (*Ag.* 419), intendendo « ogni attrattiva della bellezza ». Secondo il poeta del nostro inno, la dea illude gli amanti (vv. 7, 33, 38): ciò significa che essi, cre-

dendo di agire spontaneamente, si piegano a una legge ineluttabile. Ma anche chi sia conscio della verità deve sottomettersi: « non mi rinfacciare gli amabili doni dell'aurea Afrodite », dice Paride all'austero Ettore: « non si possono respingere i doni gloriosi che ci danno gli dei, e nessuno li accetterebbe di sua volontà » (*Il.* III 64-6).

La volontà di Afrodite si attua non solo nel mondo umano e animale, ma in tutta la natura, poiché ella promuove lo *ἐρὸς γάμος*, il sacro connubio del cielo e della terra, onde nasce ogni forma di vita (Eschilo, fr. 125, 20-6 Mette; Euripide, *Hipp.* 449-50, e fr. 898 Nauck; a ciò allude Lucrezio, con le parole « per te la sacra terra multicolore si copre di fiori »). Secondo il Wilamowitz, la figura di Afrodite è stata scelta dai pensatori del quinto secolo — poeti e filosofi — come simbolo dell'impulso vitale che essi riconoscevano nella natura; e così sarebbe stata arricchita di nuovi significati a lei estranei. Il Nilsson afferma che ella è « una dea della bellezza e dell'amore sensuale, e non c'è alcun indizio che abbia mai avuto altra funzione »¹. Tuttavia Eschilo, nonostante i suoi interessi filosofici, agisce come interprete, e talvolta come critico, della tradizione, piuttosto che come creatore di miti allegorici; e anche in questo caso è probabile ch'egli abbia ben compreso il carattere di Afrodite (come, del resto, Euripide, Empedocle, e Lucrezio). Nel mito, infatti, Afrodite si accompagna spesso con le Ore, che personificano le stagioni, e in particolare le stagioni dei fiori e dei frutti (inno III 194-5; inno VI; *Ciprie*, fr. 4). Quando ella approda a Cipro, sotto i suoi piedi delicati germoglia l'erba (Esiodo, *Theog.* 194-5): l'immagine esiodea ricorda la fioritura che accompagna il sacro amplesso di Era e Zeus nell'*Iliade* (XIV 346-9), episodio in cui del resto ha un'importanza determinante il fatto che Era porta con sé la cintura di Afrodite.

Il quadro delineato dalle fonti letterarie si rispecchia nel culto. In Attica, la Cipride era venerata insieme con le Genetillidi, le dee che promuovono le nascite (Pausania, I 1,5); il legame era molto stretto, sicché la stessa Afrodite ebbe l'epiteto di Genetillide (Aristofane, *Nubes* 52; *Lys.* 2). Sull'Imetto le fu consacrato un tempio presso una fonte la cui acqua curava la sterilità delle donne (Fozio, *Κυλλοῦ πηγάς*). Altrove, ella è associata nel culto alle Ore (Olimpia: Pausania, V 15,3). Una cerimonia di Amatunte, a lei dedicata, si chiama *κάρπωσις*, « festa dei frutti ». Al medesimo ordine di idee richiama il fatto che molti templi della dea siano circondati da un frutteto o da un giardino (*κῆπος*). Il luogo in cui Saffo attende Afrodite è un « sacro bosco di meli » (fr. 2 Lobel-Page);

¹ Wilamowitz, *Glaube* I, p. 94; Nilsson, *Geschichte* I, p. 523.

altri boschi sacri sono attestati a Corinto (Pindaro, fr. 122 Snell) e a Chytroi, in Cipro. A Eritre, si venera « Afrodite ἐν δαρναίῳ » ("fra gli allori") » (SEG XVIII 478,11); in Trifilia, dice Strabone, abbondano sacelli di Artemide, di Afrodite, e delle ninfe, in boschi pieni di fiori (VIII 343); a Mileto, il santuario della Cipride verdeggia di tenere canne (Teocrito, 28, 4). L'odoroso giardino di Pafo è ricordato nel nostro inno (v. 66); un altro sorgeva a brevissima distanza, nella località di Hierocepia, « giardino sacro » (Strabone, XIV 683-4; Plinio, *Naturalis Historia* V 130), ove è stato scoperto un santuario del settimo secolo; il κῆπος di Cirene è ricordato da Pindaro (*Pyth.* 5,24); più famosa di ogni altra, infine, è l'Afrodite ἐν κήποις di Atene, raffigurata in una statua di Alcamene.

È chiaro insomma che il culto di Afrodite è uno dei tanti dedicati alla fecondità della natura. Altrettanto chiaro, però, è che nella sua fisionomia classica ella si distingue dalle altre figure divine della medesima cerchia, perché l'elemento « desiderio » è stato esaltato rispetto all'elemento « fecondità ». Infatti, la dea prende sotto la sua tutela il desiderio amoroso per sé stesso, indipendentemente dalla procreazione – quindi anche l'amore non corrisposto –, e tutto ciò che suscita il desiderio: la bellezza, la grazia, e le arti della seduzione. E poiché l'ammirazione della bellezza e il tormento della passione sono aspetti propri anche dell'amore omosessuale, Saffo e le sue amiche venerano Afrodite con la stessa devozione, e forse con maggiore intensità, delle pie suocere spartane.

2. *Residui arcaici nel culto di Afrodite.* I temi schematicamente accennati finora sono i più cari ai greci, e i più familiari ai moderni. Ma la figura di Afrodite è composita, e rispecchia tradizioni molteplici. Il fenomeno è comune a quasi tutti gli dei ellenici; in questo caso possiamo spiegarlo ricordando che ogni popolo del mondo antico ha venerato più divinità legate alla natura feconda, e l'analogia delle funzioni ha prodotto scambi o confusioni di attributi, nonché sincretismi anche fra culti appartenenti a popoli diversi. Dunque Afrodite non è soltanto la forza che spinge il maschio a congiungersi con la femmina (secondo la definizione del filosofo Anneo Cornuto) e il cielo a fecondare la terra: talvolta ella unisce in sé stessa l'elemento maschile e il femminile, e appare in forma androgina; talvolta invece si identifica con una Dea Madre, e infine può accadere che impersoni il raccolto, frutto del sacro amplesso fra la terra e il cielo.

Un'Afrodite barbata era oggetto di culto in Pamfilia, secondo Giovanni Lido (*de mensibus* 4, 64), autore non sempre attendibile; inoltre a Cipro (Macrobio, *Saturnalia* III 8,2) e in particolare ad Amatunte (Paion, 757 Jacoby, fr. 1): non si può escludere che

anche la notizia di Macrobio si riferisca alla sola Amatunte. È incerto se Catullo (68,51) citando la *duplex Amathusia* pensi alla bisessualità della dea: dato il contesto la cosa non appare molto probabile. Si noti che alcuni correggono il testo di Macrobio, ove si legge anche *statura virili* – particolare irrilevante – in *natura virili*: ne risulterebbe che l'immagine della dea era fallica. Altri obiettano però che l'erudito parla di una immagine vestita, quindi la figurazione del fallo dovrebbe essere esclusa. A Corinto si è rinvenuto un *pinax* del sesto secolo a. C. che rappresenta la nascita di un'Afrodite barbata¹; e ad Atene i poeti della commedia antica citano più volte un *Aphroditos*. Ciò non basta a dimostrare che l'Afrodite androgina fosse venerata nella madrepatria greca, ma certo dimostra che era conosciuta. Per contro, dall'inizio del quarto secolo, è documentato ad Atene il culto di Ermafrodito – personaggio destinato a una larga fortuna, anche nelle arti figurative –: è lecito presumere che il nuovo dio derivi dalla dea androgina di Amatunte, sebbene, come si è più volte notato, in questa prevalga l'elemento femminile, in quello l'elemento maschile.

Il carattere di « dea madre » è adombrato nel rapporto di Afrodite coi suoi *paredroi*; fra questi Anchise, Enea e Adone sono i più noti, ma non certo gli unici. Ad Atene, per esempio, si venerava una Afrodite ἐφ' Ἱππολύτου in un tempio chiamato *Hippolyteion* (IG I² 324,69; Euripide, *Hipp.* 29-33, con lo scoliaste; scolio a *Od.* XI 321). Questo nome, è ovvio, serve solo a distinguere il santuario da altri più famosi – come quello « nei giardini » – e non vuol dire che Ippolito fosse considerato più importante; comunque, egli aveva un culto comune con la dea (come anche a Trezene: Pausania, II 32,3). A Salamina di Cipro, in un tempio di Afrodite, si conservava l'immagine di una donna affacciata alla finestra. La statua – evidentemente molto arcaica – non era considerata opera d'uomo: in essa si riconosceva Arsinoe, o Anaxarète, donna spietata, che, dopo aver indotto al suicidio l'amante col suo inesorabile rifiuto, aveva osato affacciarsi per assistere ai suoi funerali; e in quell'atto era stata pietrificata dalla dea. Ma poiché in quel santuario la stessa Afrodite ha l'epiteto di Παράκۇπτουσα, « che si affaccia alla finestra », gli studiosi ammettono che la statua rappresentasse in realtà la dea, e che il racconto a noi noto sia la trasposizione novellistica di un mito più antico, in cui la dea provocava la morte del suo amante. Va infine ricordato che Afrodite fu anche considerata madre di Dioniso (cfr. p. 6). La dea madre, com'è noto, è spesso accompagnata da un *paredros*, cioè da un dio o da un eroe, in posizione subordinata, che nei miti classici è suo

¹ Sul *pinax* di Corinto cfr. R. J. H. Jenkins, in H. Payne, *Perachora I*, Oxford 1940, pp. 231-2.

figlio, o suo sposo, ma in origine poteva essere l'uno e l'altro. Lo sposo-figlio simboleggia di solito il raccolto, quindi muore per poi risorgere. Talvolta, secondo un'acuta analisi moderna, allo sposo si attribuisce la funzione di fecondare la dea una volta per tutte: e dopo averle consacrato tutta la sua virilità egli muore, o viene evirato.

Quando il mito assume una struttura più articolata, la sorte del *paredros* viene spiegata in vari modi: gelosia di un altro dio (la morte di Adone, in alcune fonti, è provocata da Ares, l'amante *en titre* di Afrodite); ira degli dei contro il mortale che ha osato possedere una immortale (Orione, sposo dell'Aurora; il tema è adombrato anche nell'inno V 187-90); malvagità della dea (Ištar nel poema di Gilgameš).

Nel mito greco di Afrodite questi temi sono stati profondamente trasformati, ma – eccettuato il caso di Enea, il cui rapporto con la madre consiste nel fatto ch'egli è in molti luoghi il fondatore del suo culto – non sono scomparsi del tutto. Anchise è punito perché si vanta della sua conquista che dovrebbe rimanere segreta; il fulmine di Zeus lo rende « invalido ». Il suo destino, rispetto a quello degli altri *paredroi*, è mitigato: non sappiamo se l'invalidità sia un surrogato della morte (il termine ἀμνηνός, « privo di forza », usato nel nostro inno, si riferisce talvolta alle ombre dell'Ade), o un eufemismo in luogo della evirazione. D'altra parte il fulmine, in alcuni miti, non ha solo la funzione di uccidere ma anche quella di rigenerare, o di donare l'immortalità (Semele e Dioniso): Anchise potrebbe dunque essere l'erede di una figura divina soggetta al ciclo di morte e resurrezione. Ippolito era certamente, in origine, un compagno della dea, altrimenti non si spiegherebbe il culto ateniese; ma del mito primitivo resta un solo elemento, la sua morte: e questa viene spiegata facendo del giovane eroe un nemico di Afrodite e di tutto ciò che ella rappresenta. Anche la storia cipriota di « Afrodite alla finestra » sembra riferirsi a una dea che provoca deliberatamente la morte dei suoi amanti, ma in questo caso – come nel caso di Ištar – il mito non si preoccupa di giustificare o spiegare il suo operato.

Infine Eros, che, come noi lo conosciamo, può esser considerato una creazione della fantasia greca, molto probabilmente ha preso il posto di un antico *paredros*. Secondo Esiodo, egli è un essere primordiale, non generato, vecchio quasi quanto il Chaos (*Theog.* 116-22); secondo Simonide, è nato « da Afrodite soltanto » (fr. 70 Page). Le altre fonti, tenendo ferma, in generale, la sua nascita da Afrodite, gli danno un padre (Urano, Zeus, Ermes, Efesto, Ares: quest'ultima versione era ricordata anche da Simonide, non sappiamo se come alternativa a quella già citata, o in altro contesto). Ma questa paternità serve solo a colmare una lacuna della genea-

logia: nel mito e nel culto, Eros sta solo accanto ad Afrodite, come il *paredros* sta solo accanto alla dea madre. Le fonti letterarie ignorano questo suo aspetto, ma sembra che ne rimanga una traccia nelle arti figurative, che lo rappresentano ora mentre bacia Afrodite, ora mentre succhia da lei il latte materno. L'ipotesi è confermata da vari dati. Eros è, per sé stesso, un dio della fecondità; fra l'altro, anch'egli assume talvolta forma androgina. Afrodite, come madre di Eros, è sostituita qualche volta da Gea, la terra, o da Ilitia, altra divinità ctonia e « materna ». Nella pittura vascolare, Adone è qualche volta alato, cioè assume un attributo tipico di Eros: in altri termini, alcuni artisti greci hanno sentito un'affinità fra Eros e Adone, benché quest'ultimo sia l'amante e non il figlio della dea¹.

Afrodite presenta ancora molti altri aspetti propri della dea madre. Non di rado ella è chiamata *κουροτρόφος*, « nutrice » (sul valore di questo epiteto si veda la nota all'inno II 227): cfr. Platone il comico, fr. 174,7 Kock; Nicodemo, *Anthologia Palatina* VI 318; la *κουροτρόφος* di Luciano, *Dialogi meretricii* 5,1, è quasi certamente Afrodite, poiché chi la invoca è una cortigiana. Secondo Ateneo, XIII 592 a, anche la *κουροτρόφος* del dodicesimo epigramma omerico sarebbe la Cipride. L'autore della *Vita pseudoerodotea* (cap. 30) spiega l'epigramma immaginando che sia stato pronunciato da Omero durante una festa della dea *Κουροτρόφος*, che infatti aveva un culto a sé stante; perciò si è creduto che Ateneo sia in errore. Ma è chiaro che i versi sono dedicati a una dea dell'amore (« concedi che questa donna respinga l'amore dei giovani, e che si compiacca dei vecchi dalle tempie canute »): così li interpretava anche Sofocle, citato da Ateneo. Probabilmente, dunque, deve essere considerata erronea l'interpretazione del biografo, o della sua fonte.

Sofocle definisce Afrodite *εὐκαρπος*, epiteto che potrebbe significare tanto « feconda di frutti » quanto « feconda di prole » (cfr. inno XXX 5); e in questo senso lo interpreta Plutarco, cui dobbiamo il frammento sofocleo (*Coniugalia praecepta* 144 b). Invece l'Afrodite *Ζεῖδωρος* di Empedocle, sebbene citata da Plutarco nel medesimo passo, è senza ambiguità la « dispensatrice di biade (*Ζεῖαι*) ». È bensì vero che gli epiteti in -ζοος, derivati anch'essi dal

¹ La madre di Eros è Gea in Saffo, fr. 198 Lobel-Page, e Antagora, fr. 1 Powell; è Ilitia in Pausania, IX 27, 2 (da un inno attribuito a Oleno). Eros dio della fecondità: A. Furtwängler, in Roscher, *Lexikon*, s.v., coll. 1340-42; Nilsson, *Geschichte* I, p. 525. A questa caratteristica si collegano le figurazioni di Eros androgino, trattate da Marie Delcourt, *Hermaphroditea...*, pp. 54-9. Sincretismo fra Eros e Adone: i dati sono raccolti da H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV siècle*, Paris 1951, pp. 89-90 (che però non accetta questa interpretazione); cfr. W. Atallah, *Adonis*, Paris 1966, pp. 195-201.

nome della spelta, furono ben presto fraintesi e collegati a ζωή, « la vita »: ma l'elemento ζει- è trasparente e non poteva dar luogo ad equivoci. La ζειδωρος del poeta siciliano è insomma una *magna parens frugum*.

Il terzo fra gli aspetti marginali di Afrodite – marginali, s'intende, rispetto alla immagine classica – risulta dalla sua identificazione con Arianna, documentata ad Amatunte (Plutarco, *Thes.* 20). Arianna non è una dea madre, che genera le messi; ella personifica il raccolto stesso, e perciò si celebrano in feste differenti la sua morte e la sua rinascita. Ad Amatunte si venerava anche la tomba di Afrodite Arianna; la ricordano, oltre a Plutarco, alcuni autori cristiani (per esempio gli scritti apocrifi di Clemente Romano: cfr. Migne, *Patrologia Graeca* I, p. 192; II, p. 1434).

Il concetto di una Afrodite che scende agl'Inferi, per poi ritornare, doveva essere però molto più diffuso di quanto appaia da queste notizie. Gli attributi della dea – la viola, il mirto, il melograno, il papavero, la colomba – sono tutti bivalenti: cioè sono simboli tanto di fecondità, quanto di morte. A Delfi è attestato un culto di Afrodite *Epitymbia*: presso la sua statua si celebrava la festa in cui si evocavano le anime dei defunti (Plutarco, *Quaestiones Romanae* 269 b), simile dunque alle Antesterie ateniesi, che erano invece dedicate a Dioniso. Secondo Sofocle (fr. 941 Pearson, 1-3) « la Cipride non è solo la Cipride: è l'Ade, è una forza imperitura ... ». Un frammento anonimo in esametri, citato dal teologo cristiano Ippolito (*Refutatio haereseon* V 8) parla di « una via sotterranea, spaventevole, fangosa », attraverso cui si giunge al bosco di Afrodite: già Ippolito vide che in questi versi Afrodite è identificata con Persefone (fra l'altro, l'immagine del fango caratterizza il mondo dei morti: cfr. p. 31). D'altronde, come Persefone, Afrodite è spesso raffigurata nell'atto in cui emerge dal suolo; a sua volta Persefone, in un *pinax* locrese, emerge dalle acque del mare¹.

3. *Origini e diffusione del culto: elementi semitici*. Gli studiosi sono oggi d'accordo nel ritenere che Afrodite non sia una dea greca. Come si è detto, ciò va inteso nel senso che ella non è una delle divinità venerate dai greci prima del loro ingresso nel mondo mediterraneo, e nemmeno una delle divinità che essi incontrarono quando giunsero in Ellade tra la fine del terzo e il principio del secondo millennio a. C. (ved. p. 8).

Le fonti classiche attribuiscono al culto un'origine fenicia; si riteneva infatti che i Fenici avessero fondato i santuari di Pafo

¹ H. Metzger, *Les représentations...*, pp. 72-89; P. Zancani Montuoro, in *Essays K. Leumann*, New York 1944, pp. 386-93.

(nell'isola di Cipro) e di Citera (Erodoto, I 105; cfr. anche Pausania, I 14,7), e questi due santuari erano considerati i più antichi di tutto il mondo greco: ciò risulta soprattutto dai miti che ponevano la nascita della dea ora a Cipro (inno VI), ora a Citera (Esiodo, *Theog.* 191-200, cerca di conciliare le due versioni).

È raro che le tradizioni conservate nei templi siano totalmente prive di un nucleo storico: sembra quindi probabile che vi sia stato un influsso fenicio – o in generale semitico – sulla Afrodite greca, mediato attraverso Cipro e Citera. Le tracce di questo influsso, tuttavia, sono molto meno evidenti di quanto ci si potrebbe attendere.

Vari autori, e in particolare Erodoto, paragonano le dee semitiche della fecondità e dell'amore (Ištar-Astarte, Mylitta, Alilat, ecc.) non tanto ad Afrodite in generale, quanto ad Afrodite Urania. Alla affinità fra le dee madri si univa infatti, in questo caso, un dato specifico; Urania significa « celeste », e Ištar è appunto una divinità celeste, anzi « la regina del cielo » (Geremia, VII 18; XLIV 17-25): ella personifica il secondo pianeta, che ancora oggi si chiama Venere. Da ciò, tuttavia, non si può arguire che i greci abbiano adottato un epiteto babilonese o fenicio: prescindendo dalla Musa Urania, già nota ad Esiodo, tutti gli dei dell'Olimpo sono « uranii » (inno II 55); e a Sparta si celebra un culto di Zeus Uranio (Erodoto, VI 56; cfr. Callimaco, *Iov.* 55). Anche gli epiteti Οὐρανίωδες, Οὐρανίδαι, che traduciamo letteralmente « figli di Urano » o « figli del cielo », significano in sostanza « celesti ». I culti astrali di origine babilonese, d'altronde, non ebbero alcuna eco nella Grecia arcaica e classica, fino al quinto secolo: Afrodite è identificata per la prima volta con un pianeta nel dialogo pseudoplatonico *Epinomide* (987 b), cioè nel quarto secolo avanzato; nella medesima epoca simboli astrali appaiono sulle monete di alcune città in cui ella è venerata¹.

Nel tempio di Pafo, ancora in età romana, il simulacro di Afrodite era un pilastro assottigliato verso la cima (Tacito, *Hist.* II 3). Talvolta i moderni lo fanno derivare dal simbolo aniconico di Astarte venerato a Biblo; ma, come si è detto a proposito di Ermes, tali simboli erano comuni in tutto il mondo antico, dall'Europa all'Asia. Basti citare il famoso *omphalos* di Delfi – che, si noti, agli

¹ La consacrazione dei pianeti a singole divinità – che non è ancora un'identificazione – fu attuata secondo alcuni nel quinto secolo, in ambiente pitagorico; secondo la teoria più diffusa, nel quarto secolo, in ambiente platonico (cfr. inno VIII, premessa). L'uso di simboli astrali come attributi di Afrodite comincia, per quanto sappiamo, nel quarto secolo (monete di Tespie in Beozia); a Cipro è attestato solo in età imperiale. Vespasiano fece coniare monete che rappresentavano il tempio di Pafo (da lui restaurato) con due astri; nelle monete dei Severi sopra il tempio appare una luna falcata, con un astro o da sola. È interessante il fatto che questi simboli siano testimoniati sotto imperatori legati alla Siria.

occhi dei dotti greci era il più vicino termine di paragone per il pilastro di Pafo (Esichio, s.v. Γῆς ὑμφαλός) –, e la « pietra rozza » di Tespie, in cui si riconosceva Eros (Pausania, IX 27,1).

La colomba è un attributo sia di Afrodite, sia di Ištar: ma anche questo dato non è significativo. La colomba, uccello prolifico e – secondo l'opinione comune – affettuoso per eccellenza, non manca quasi mai nei culti della fecondità: accompagna la dea madre cipriota già nel terzo millennio a. C., quando l'isola gravita nell'orbita dell'Asia Minore, e la Dea Sole di Arinna, adorata nel secondo millennio dagli Ittiti – che la avevano ereditata dai loro predecessori –; è documentata nella Creta minoica, e nel santuario di Dodona, ove è oggetto di culto una dea ora identificata con la Terra Madre (Pausania, X 12,10), ora con Dione, madre di Afrodite, e in epoca tarda con la stessa Afrodite.

Si può considerare certo che nella maggior parte del mondo greco la Cipride respinge i sacrifici di maiali. Questo divieto è senza dubbio estraneo al mondo indoeuropeo, ma non è specificamente semitico. Lo si ritrova in Egitto – con una sola eccezione, una volta all'anno, per Osiride (Erodoto, II 47; ecc.) –; a Creta: infatti Ateneo (IX 375 f) afferma che i Cretesi non mangiano maiali, e ciò che non si mangia non si sacrifica; e in Asia Minore (Castabos, secondo Diodoro Siculo, V 62; Comana Pontica, secondo Strabone, XII 575; deve aggiungersi Comana in Cappadocia, poiché Strabone, XII 557, avverte che i riti delle due città sacre sono identici).

Consideriamo ora il complesso problema della prostituzione sacra. Deve notarsi che questa formula designa due fenomeni molto diversi: da un lato la prostituzione templare, esercitata da schiave che appartengono a un santuario, o da sacerdotesse; dall'altro l'obbligo rituale, per tutte le donne libere di una città, di prostituirsi una volta nella vita, prima del matrimonio. Una caratteristica quasi costante del secondo tipo è il fatto che le donne si prostituiscono solo a stranieri: probabilmente il rito è ispirato dal timore che chi possiede una donna per primo offenda in qualche modo la divinità, e corra un grave pericolo. Si potrebbe dunque parlare di prostituzione espiatoria; così del resto, sia pure per altra via, la interpretavano gli antichi (Clearco, presso Ateneo, XII 516 ab, scrive che essa era praticata « a ricordo e castigo di un'antica colpa »). A Cipro i due aspetti si confondono, o almeno li confondono le nostre fonti. Alcuni miti di carattere eziologico ricordano il meretricio delle Ciniradi a Pafo (Apollodoro, III 182) e delle Propoitidi ad Amatunte (Ovidio, *Met.* X 220-42; cfr. Plutarco, *Maxime cum principibus* 777 d): i patronimici fanno pensare a sacerdozi ereditari, quindi a prostituzione templare. Ma le Ciniradi, secondo Apollodoro, si danno a stranieri; la loro sorte poi, come quella delle

Propoitidi, è determinata dal fatto ch'esse hanno offeso Afrodite: e questi aspetti si riferiscono piuttosto alla prostituzione espiatoria.

In ambiente ellenico, a parte Cipro, la prostituzione templare è attestata solo a Corinto (Pindaro, fr. 122 Snell, ecc.), e forse a Locri, ove però sembra sia connessa al culto di Zeus. Per contro, nel mondo non greco, è molto comune: la si incontra sia presso i popoli semitici, sia in Armenia, in Asia Minore, in Egitto (Strabone, XI 532, XII 559, XVII 816); in età moderna, se ne ha notizia per l'India e per l'Africa occidentale¹. Anche questo dato, dunque, non ha nulla di specificamente semitico.

La prostituzione espiatoria è invece, senza dubbio, semitica, e in questo caso per la prima volta incontriamo un indizio sicuro di influsso mesopotamico o siriano sul culto greco di Afrodite. Si tratta però di un influsso molto limitato. Erodoto, dopo aver descritto il rito babilonese, ch'egli giudica « estremamente turpe », conclude: « in alcuni luoghi di Cipro vige un costume simile a questo » (I 199). Anche Clearco, nel passo già citato, ricorda οἱ περὶ Κύπρον, « quelli di Cipro »: sono espressioni vaghe, e potrebbero riferirsi anche a colonie fenicie, come Kition. Infatti la leggenda conservataci da Trogo (Giustino, XVIII 5,4) sulla prostituzione sacra esercitata in una città ove approdò Elissa (Didone) mentre navigava da Tiro verso Cartagine, allude senza dubbio a Kition. Amatunte, la città delle Propoitidi, è un crogiuolo di elementi eteociprioti, fenici e greci; l'unica tradizione che coinvolga una città greca è il mito delle Ciniradi, ambientato a Pafo (lo stesso Cinira, d'altra parte, è considerato sia re e fondatore di Pafo, sia re della fenicia Biblo).

Ben lontano da Cipro, va ricordato il caso di Locri Epizefiri, i cui cittadini, ridotti agli estremi per le sconfitte subite nella guerra contro Reggio, fecero voto di prostituire le figlie in onore di Afrodite (Giustino, XXI 3: l'episodio ebbe luogo nella prima metà del quinto secolo a. C.). La decisione fu rispettata solo per breve tempo, e già un secolo dopo era ricordata con orrore, come risulta dalle difficoltà che incontrò Dionisio II quando, per suoi loschi fini, propose di ripristinarla. Troviamo dunque a Locri anche la prostituzione rituale di donne libere, ma in circostanze particolari: si tratta di un voto formulato in un momento di grave crisi, e manifestamente estraneo alla mentalità della *polis*. È quasi certo d'altra parte che il culto di Afrodite preesisteva al voto; il racconto prova forse che i Locresi conoscevano il rito semitico e cipriota – sebbene anche di ciò si possa dubitare – ma nello stesso tempo dimo-

¹ Locri: A. De Franciscis, *Stato e società in Locri Epizefiri*, Napoli 1972; India: Pisani, *Lingue*, pp. 101-5; Africa occidentale: J. G. Frazer, *Adonis* I, London 1919³, pp. 65-7.

stra che la storia degl'influssi semitici non si identifica con la storia di Afrodite: piuttosto ne costituisce un capitolo.

Gli altri dati che ora esamineremo vanno considerati appunto sotto questo aspetto. A Cipro, in località imprecisata, è attestato il culto di Afrodite ἑγχεῖος, « con la spada » (Esichio, s.v. ἑγχεῖος; cfr. anche Kaibel, *Epigrammata Graeca* 794); a Sparta, di Afrodite armata (ἐνόπλιος); l'arcaica statua di Citera, e almeno una statua di Corinto, raffiguravano la dea in armi (Pausania, III 23, 1; II 5, 1). Alcuni critici osservano che le dee armate – guerriere o cacciatrici – sono già familiari nel mondo minoico e miceneo; inoltre, come si è già detto (inno II 4 e nota), qualunque dea, come protettrice della comunità, può assumere un carattere guerriero. Tuttavia, deve ammettersi che in ambiente greco le armi sono, in generale, attributo di Artemide o Atena, le dee vergini per eccellenza; e Omero contrappone Atena, come dea delle battaglie, alla imbelli Afrodite. L'attribuzione di virtù guerriera alla dea dell'amore è un tratto semitico: in generale dunque si può ammettere che l'identificazione di una divinità femminile armata con Afrodite sia un apporto fenicio. L'ipotesi è superflua solo nel caso di Sparta, dove, come osserva Plutarco (*Apophthegmata Laconica* 232 d; *Instituta Laconica* 239 a), tutti gli dei erano armati.

Nel corso del secondo millennio a. C. si delinea una divergenza fra mondo semitico e mondo egeo-anatolico nella rappresentazione delle divinità femminili: le dee semitiche sono spesso nude – come gl'idoletti neolitici –, quelle minoiche, micenee ed anatoliche sono invece vestite. In alcune zone, e fra l'altro a Cipro, la dea vestita risale al terzo millennio. Le immagini femminili nude che appaiono sporadicamente a Creta, e, in una tomba del sedicesimo secolo, a Micene, sono oggetti di importazione. Invece, dal tredicesimo secolo in poi, troviamo a Cipro raffigurazioni di una dea nuda, prodotte in loco; in età geometrica s'incontrano anche in Grecia. I critici riconoscono in questa dea Afrodite; l'ipotesi è confermata, per quanto riguarda Cipro, dai tipi monetali di epoche successive. L'influsso semitico, in questo caso, è indubbio. Il fenomeno tuttavia non deve essere sopravvalutato. Nella stessa Cipro Afrodite è talvolta vestita; basti citare la testimonianza delle monete (Marion, quinto secolo; Pafo, quarto secolo), e la statua androgina di Amantunte descritta da Macrobio (cfr. p. 231). Tutto il resto del mondo greco si dimostra, da questo punto di vista, tenacemente conservatore, e la dea della bellezza, in tutti i casi in cui la si può riconoscere senza riserve, è sempre più o meno pudicamente vestita, fino a Prassitele.

Va infine ricordato che i greci riconobbero, come *paredros* di Afrodite, Adone; cioè il dio Tammuz, compagno di Ištar-Astarte; in ambiente greco l'epiteto 'Adôn, « il signore », divenne un nome

proprio (ma già in Fenicia Tammuz era invocato semplicemente come il Signore, e il nome del fiume Adonis, le cui acque rosseggiano come il sangue quando a Biblo si piange la morte del dio, dimostra che non si tratta di un uso tardo: cfr. Strabone, XVI 755; Luciano, *de Syria dea* 8). Secondo alcune fonti greche, la vicenda di Adone, nato dall'amore incestuoso di Cinira e Mirra, amato da Afrodite, ucciso da un cinghiale, si svolge in Siria, o anche più ad oriente. Secondo altre – le più numerose – si svolge a Cipro: o almeno, Adone è considerato figlio di Cinira, che nel mito rappresenta i legami tra la Fenicia e Cipro. Quindi, nonostante la povertà dei dati (che si riferiscono solo ad Amatunte: Pausania, IX 41,2, e Stefano di Bisanzio), possiamo supporre che il suo culto abbia avuto qualche rilievo nell'isola, e che di là sia pervenuto agli altri greci. Non è del tutto sicuro che i versi di Saffo (fr. 140 e 168 Lobel-Page) siano ispirati a una cerimonia ufficialmente celebrata a Lesbo; ma dal quinto secolo in poi riti in onore di Adone sono attestati in vari luoghi: Atene, Argo, Samo, Afrodisia in Caria, ecc.

Rispetto agli altri *paredroi* di Afrodite, Adone si distingue perché conserva caratteri molto arcaici: nasce da un albero (particolare che viene spiegato con la metamorfosi di sua madre, Mirra); muore una volta all'anno; il suo sangue feconda la terra, da cui germogliano fiori; viene pianto, nel mito, dalla dea che lo ama, nel culto, dalle donne, ma già nei carmi funebri si preannuncia la sua imminente rinascita. Si ritiene che a Cipro Adone abbia sostituito dei o eroi indigeni (Kiris o Kirris; Gauas) di cui resta un tenuissimo ricordo; altrove fu identificato con Dioniso (Plutarco, *Quaestiones convivales* 671 b); ad Atene la festa che gli è dedicata coincide, secondo alcuni critici, con quella di Eros, e in ciò si potrebbe notare una tendenza al sincretismo tra le due figure. Ma gli altri *paredroi* di Afrodite – Anchise, Enea, Ippolito, ecc. – conservano il loro posto nella tradizione e talora nel culto. Le profonde differenze tra queste figure da un lato, e Adone dall'altro, confermano che l'Afrodite greca ha una propria storia, indipendente da quella di Astarte; Adone fu accolto nella sua cerchia, non sappiamo quando, ma certo come un nuovo venuto.

4. *Origini e diffusione del culto: elementi egeo-anatolici.* Come si è accennato, i miti sulla nascita di Afrodite a Citera o a Cipro farebbero supporre che il culto della dea abbia avuto in una di queste isole il suo centro d'irradiazione. Tuttavia le fonti offrono un quadro composito che lascia spazio anche per altre ipotesi.

Ad esempio, i Delii non consideravano la loro Afrodite proveniente da Cipro o da Citera, bensì da Creta: fondatore del culto era Teseo, reduce con Arianna dalla sua vittoriosa spedizione con-

tro il Minotauro. L'eroe aveva portato con sé da Cnosso l'arcaica immagine della dea (Callimaco, *Del.* 307-9; Plutarco, *Thes.* 21,1; Pausania, IX 40,3). Inoltre Saffo, sebbene conosca gli epiteti Cipride, Pafia, Citerea, attende che Afrodite giunga a lei da Creta (fr. 2,1 Lobel-Page). Nella stessa Cipro, ad Amatunte, Afrodite è identificata con Arianna, e si venera la sua tomba: in ciò si potrebbe vedere la prova di un influsso cretese in senso stretto, o il residuo di un patrimonio comune alle due isole: Arianna, venerata anche a Nasso, è infatti una dea del mondo insulare.

Altrove invece il mito allude a una matrice anatolica. A Orcomeno di Arcadia, Afrodite ha un culto comune con Anchise (Pausania, VIII 12, 8-9); a Zacinto e ad Azio il suo *paredros* è Enea, e la presenza di Enea è implicita nell'epiteto di Afrodite Encade, attestato ad Ambracia, a Leucade, sull'Erice in Sicilia (Dionisio di Alicarnasso, I 50; 53: lo storico ricorda anche un culto dell'eroe a Segesta).

È chiaro che in tutti questi luoghi Afrodite giunse dalla Troade (nel caso di Erice, un'antica divinità indigena, assimilata dai Cartaginesi alla loro Dea Celeste, fu assimilata dai greci con l'Afrodite del monte Ida). Enea è un eroe tracofrigio (è l'eponimo degli Aineieis, tribù trace, e in nessun luogo il suo culto ebbe tanto rilievo come ad Aineia sul golfo termaico: Dionisio di Alicarnasso, I 49; Livio, XL 4,9); e forse lo stesso potrebbe dirsi di Anchise, che tuttavia gli studiosi ritengono indigeno in Asia Minore. Comunque, il loro ingresso nella sfera di Afrodite, per cui essi divennero l'uno lo sposo e l'altro il figlio della dea, ebbe luogo senza dubbio nella Troade. La ierogamia di Anchise e di Afrodite si celebra sul monte Ida (*Il.* II 820-1; Esiodo, *Theog.* 1008-10; inno V); le ninfe del monte allevano Enea; sull'Ida egli pasceva i suoi armenti quando gli Achei giunsero in Asia per la prima volta (*Il.* XX 90-1, 188-90); ivi si rifugiò, secondo la *Ilioupersis*, e Sofocle (fr. 373 Pearson), prima ancora che Troia fosse distrutta, e secondo la vulgata dopo la distruzione.

L'autonomia dei culti celebrati nell'Anatolia occidentale rispetto a quelli ciprioti sembra confermata dal fatto che, mentre i greci di Cipro identificavano la loro dea con la Astarte di Ascalona e di Biblo, gli Ioni la identificavano con Kybebe (Ipponatte, fr. 127 Masson; Carone di Lampsaco, 262 Jacoby, fr. 5).

È possibile rilevare un elemento di origine anatolica nella stessa Cipro, ad Amatunte (e forse anche in altre località dell'isola; ma quest'ultimo dato è incerto), cioè il culto di un'Afrodite androgina, distinta dalla Afrodite-Arianna. Divinità bisessuali, in forma più o meno larvata, appaiono nei miti teogonici greci, egiziani, sumerici e semitici (nei miti eroici della Grecia la bisessualità è sostituita dal cambiamento di sesso: cfr. Tiresia, ecc.). Gli dei andro-

gini, comunque, non sono oggetto di culto (l'immagine di Ištar barbata è puramente letteraria, e si riferisce ai raggi del pianeta Venere). Ermafrodito – che del resto è tardo, e per quanto sappiamo ebbe solo culto privato – è appunto un riflesso dell'Afrodite cipriota.

I casi analoghi a quello di Amatunte sono pochi, e concentrati quasi esclusivamente in Asia Minore. L'Afrodite barbata, come si è detto, sembra testimoniata anche in Pamfilia. Lo Zeus di Labranda è raffigurato con mammelle plurime, come Artemide a Efeso. In Frigia si veneravano gli androgini Agdistis e Adagyous: di quest'ultimo, citato solo da Esichio, è incerto il nome (potrebbe essere anche una variante di Agdistis) ma certo il carattere. Di altre divinità bisessuate non conosciamo il nome; ne rimangono solo figurazioni, citate dal Cook insieme a quelle di Zeus Labraundeno. Il culto dei Cabiri, infine, è diffuso anche in Grecia, ma proviene, senza dubbio, dall'Anatolia¹.

La ricerca sulle origini di una divinità non può prescindere da una discussione sulle origini del suo nome. È raro tuttavia che la discussione porti un contributo decisivo, e il caso di Afrodite è fra i meno promettenti. Secondo il Kretschmer, ci troviamo di fronte a un termine greco: Afrodite dovrebbe essere spiegato come Ἀφρ-οδίτη, «colei che cammina sulla spuma (del mare)». Il nome alluderebbe dunque al mito della nascita. L'ipotesi non ha avuto molto seguito; fra l'altro il femminile *οδίτη da οδίτης, «il viandante», non è attestato, e appare anzi anomalo: il parallelo suggerito dal Kretschmer, ταμία da ταμίας, non soddisfa².

Altri credono che Afrodite possa derivare dal fenicio Aštoret, Attart (Astarte), trasformato dai greci per etimologia popolare, sempre secondo il mito della nascita dalla schiuma (ἀφρός): l'ipotesi è ritenuta ammissibile dal prudentissimo Frisk. Tuttavia, definire Afrodite come una deformazione di Attart sembra eufemistico: la distanza tra le due forme è troppo grande. D'altra parte, se i greci avessero adottato il nome fenicio, esso sarebbe stato usato dapprima a Cipro, ove gl'influssi fenici sono più antichi e più sensibili che in qualunque altro luogo. Si è notato invece che nel

¹ Sullo Zeus di Labranda e altre divinità affini, cfr. A. B. Cook, *Zeus* II 1, Cambridge 1925, pp. 592-6. Su Agdistis la trattazione più esauriente è quella di R. Gusmani, in «La parola del passato» XIV 1959, pp. 202-11. Sui Cabiri: nota all'inno I 6-7. Non si può escludere che l'Eros androgino documentato dalle arti figurative sia stato oggetto di culto, ma non abbiamo dati sufficienti per affermarlo. Comunque, il culto di Eros è diffuso in Asia Minore più che in qualunque altra regione: cfr. Waser, RE, s.v., coll. 516-31.

² Cfr. P. Kretschmer, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» XXXIII 1893-1895. Altre etimologie (tutte improbabili) sono citate dal Fauth («Der kleine Pauly», s.v.) e dal Frisk, *Wörterbuch*, s.v.; si aggiunga F. Focke, in «Gymnasium» LXV 1958, p. 384.

culto cipriota, fino a epoca tarda, la dea che la maggioranza dei greci chiama Afrodite non ha un nome individuale: a Pafos è la *Φάνασσα*, « la Signora »; in altre località dell'isola è la Pafia; ad Amatunte, la Cipria (il fatto è normale; anche la dea di Lindo, che poi divenne Atena, era dapprima semplicemente « la Lindia »). È insomma la tradizione letteraria – epopea narrativa e genealogica; teogonie – che identifica la Cipride con Afrodite. I greci di Cipro, senza dubbio, conoscevano questa letteratura, e secondo alcuni presero parte alla sua formazione; ma in sede di culto, a quanto pare, non ne tennero conto (le più antiche attestazioni dirette del nome Afrodite nel culto si hanno a Naucrati, in ambiente ionico, nella prima metà del sesto secolo: cfr. R. M. Cook, A. G. Woodhead, in « Annual of the British School, Athens » XLVII 1952, pp. 159-70).

Dobbiamo quindi accontentarci di ammettere che il nome di Afrodite è anellenico, e di origine ignota. Il problema si può tuttavia porre in altra forma. Come si è visto, il nome designa tanto la dea panellenica del desiderio, della bellezza e dell'amore, quanto varie divinità locali e regionali solo in parte simili fra loro: alcune, come quelle di Cipro, erano un tempo anonime, di altre il nome può essere stato dimenticato. È lecito chiedersi dove i greci abbiano incontrato per la prima volta la dea detta Afrodite, alla quale poi furono assimilate tutte le altre. A questo proposito si può osservare che nell'*Iliade* Afrodite, sebbene non appaia temibile come Apollo, è pur sempre una dea ostile agli Achei. Le grandi battaglie dei greci micenei si svolsero in Asia Minore, e le divinità considerate ostili da Omero dovrebbero essere divinità degli indigeni anatolici. I Micenei erano giunti anche in Siria, ma soprattutto come trafficanti: probabilmente presero parte attiva alle vicende politiche della regione, ma le loro imprese furono presto dimenticate e non ebbero alcun peso sullo sviluppo della tradizione epica. Cipro poi è vista nei poemi omerici come un paese straniero (*Od.* III 302 a = IV 83) ma alleato (*Il.* XI 19-23: dono di Cinira ad Agamennone): una dea conosciuta a Cipro non sarebbe stata vista come nemica.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze l'ipotesi più probabile è dunque che i greci abbiano incontrato in Asia Minore una dea della fecondità, il cui nome suonava alle loro orecchie Afrodite, e l'abbiano sentita come diversa dalle dee madri già familiari nel pantheon miceneo. Questa divinità, ostile in un primo tempo, fu tuttavia accolta fra gli Olimpici e divenne la dea dell'amore. Il suo culto si diffuse verso Creta e la Grecia, e forse gli Achei contribuirono a diffonderlo ulteriormente anche in Asia Minore (mito di Mopso ad Aspendo): talvolta però, come a Cipro, si limitarono

a identificare con Afrodite altre dee madri che incontravano nella loro espansione verso oriente.

5. *Il poeta e gli Eneadi.* La storia narrata nell'inno quinto è, nella sua essenza, la ierogamia di una dea madre – la Grande Madre dell'Ida – col suo *paredros*. Come si è già visto, conosciamo un gran numero di storie che hanno lo stesso tema: è interessante notare che in alcune di esse il *paredros* è un agricoltore – il giardiniere Išullamu, vittima di Ištar; Iasion, che giace con Demetra sul maggese tre volte arato –, in altre invece è un cacciatore (Ippolito) o un pastore (Tammuz, Adone). Ciò significa che il rito e il mito della ierogamia come fonte di vita e di prosperità non appartengono esclusivamente al mondo agricolo. Anchise è un pastore (*Il.* V 313) e nello stesso tempo un principe, come gli eroi protetti da Hermes che sono pastori di greggi e insieme di popoli (cfr. p. 158). Eustazio (nota a *Il.* XII 98, p. 894) ricorda che sull'Ida era venerata la tomba di Anchise, e che in autunno i pastori vi deponevano offerte. Questa notizia, anche se non possiamo indicarne la fonte, ha un certo peso: si può inventare una tomba eroica ma è raro che s'inventino i particolari del rituale. Del resto, le tombe di Anchise note in vari altri luoghi presuppongono che se ne trovasse una anche nella zona dove il culto ha la sua origine. Tuttavia, secondo Pausania (VIII 12,8-9), gli Eoli della Troade negavano che Anchise fosse stato sepolto nel loro territorio. Si può supporre che sull'Ida esistesse la tomba di un dio (versione anatolica) o di un eroe (versione greca) anonimo o variamente denominato: ad esempio si ricorda un Aigesthios amante della ninfa Ida ([Plutarco], *de fluviis* 13,3) probabilmente identico ad Agdistis, che a sua volta, secondo alcuni, si dovrebbe identificare con Anchise. Eustazio raccolse, da una fonte anteriore a Pausania, l'opinione che si trattasse di Anchise, mentre al tempo del periegeta era stato preferito un altro nome, fors'anche perché nella Troade di età romana il viaggio di Enea e di suo padre verso occidente, su cui si fondava la parentela fra Troiani e romani, era un articolo di fede. Eustazio stesso nota che « gli scrittori più recenti » collocavano la tomba di Anchise in Sicilia.

A differenza di altri eroi le cui tombe erano venerate in luoghi sacri a divinità maggiori, Anchise, almeno in età omerica, non era considerato una vittima della dea madre. Senza dubbio, anche da questo punto di vista il mito conserva tracce di una versione più antica. L'eroe non ignora il triste destino dei mortali che giacciono con le dee immortali: avverte il pericolo per istinto quando ancora non ha riconosciuto la sua compagna (vv. 151-4) e ne è pienamente consapevole quando la dea si rivela (vv. 187-90). Il poeta non procede oltre nel suo racconto; mostra però di sapere

che l'eroe sarà colpito dal fulmine di Zeus (vv. 286-8). Ma la truce storia del *paredros* ucciso o evirato era stata, nella saga troiana, molto mitigata; Anchise rimane invalido, e la sua sorte offre occasione al figlio di manifestare la sua *pietas*. L'innovazione si deve al fatto che la ierogamia dell'Ida è stata fusa con un mito dinastico: la condanna di Anchise non può essere troppo grave perché egli è il progenitore dei principi Troiani. Il figlio di Anchise e di Afrodite non è più il simbolo della vita animale o vegetale che si rinnova; è un fondatore di città e di templi, un capostipite di re e di sacerdoti.

Con questi caratteri il culto e il mito di Enea si diffusero verso occidente, fino alla Sicilia e all'Italia: Stesicoro, nella « Distruzione d'Ilio », cantava il suo viaggio; Ellanico di Mitilene (quinto secolo a. C.) gli attribuiva la fondazione di Roma. Un'epigrafe dedicata *Lare Aineia* (dativo), e databile fra il quarto e il terzo secolo, conferma l'antichità del suo culto nel Lazio; nel 263 gli abitanti di Erice vantavano la propria affinità coi romani appellandosi alla comune origine dai Troiani e da Enea (Zonara, VIII 19)¹.

Già prima di nascere, Enea è predestinato a regnare sulla Troade (inno V 192-201; cfr. Acusilao, 2 Jacoby, fr. 39). Nell'*Iliade*, Posidone conferma i decreti del fato, aggiungendo che gli Eneadi succederanno ai Priamidi, ormai condannati da Zeus (XX 303-8); la rivalità fra le due dinastie è ribadita anche altrove in Omero (*Il.* XIII 459-61). Quasi tutti gli studiosi sono d'accordo nel riconoscere in questi passi una serie di allusioni alla realtà dei tempi in cui cantavano gli aedi; non si può fare a meno di supporre che gli autori intendessero soddisfare l'orgoglio di uno o più principi che si vantavano discendenti di Enea, tanto più che l'esistenza di questi principi è nota anche da altre fonti.

Dionisio di Calcide (citato da uno scoliaste a Euripide, *Andr.* 10), che probabilmente visse nel quarto secolo a. C., elenca alcune città della Troade settentrionale, e scrive che esse furono fondate da Acamante subito dopo la guerra di Troia. Il testo è corrotto: vi si leggono con certezza i nomi di Percote, Colone, Chryse (diversa dalla città omonima sul golfo adramitteno, donde veniva Criseide), Astyra, Iliucolone, Arisba; quasi certamente, Scepsi; con maggiore o minore incertezza Gergitha, Ophrynon, Sidene, Polichna, Daskyleion (la più dubbia, anche perché si trova a oriente dell'Aisepo, quindi fuori della Troade). Acamante rinunciò invece, su richiesta degli Ateniesi, a ricostruire Troia. D'altra parte, poiché egli era un eroe cavalleresco e generoso, aveva accolto presso di sé Scamandrio

¹ Sulla dedica a Enea come *Lar* (cioè come eroe): A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, 1271; cfr. A. G. Kolbe, in « Römische Mitteilungen » LXXVII 1970, pp. 1-9; M. Guarducci, *ibid.*, LXXIX 1972, pp. 73-89.

figlio di Ettore e Ascanio figlio di Enea; dopo aver edificato le nuove città ne proclamò fondatori appunto Ascanio e Scamandrio.

Il frammento è degno di nota per due motivi. In primo luogo, Acamante è l'eroe di cui si servì Atene per affermare i propri diritti sulla Troade quando nel sesto secolo ne tentava, con scarso successo, la conquista: egli fu perciò introdotto nei miti sulla guerra di Troia. Ci troviamo dunque di fronte a un tentativo di conciliare la versione ateniese (Acamante eroe fondatore) con una versione indigena: e quest'ultima, per poter sopravvivere alla propaganda di Atene nonostante il prestigio di cui la città godeva dal tempo di Pisistrato in poi, doveva essere già antica e radicata nel sesto secolo. Può darsi che gli Ateniesi stessi abbiano presentato Acamante come un tutore degli eroi indigeni, ovvero che Dionisio, o una sua fonte, conoscendo due tradizioni in netto contrasto, le abbia fuse nel modo che abbiamo visto. In secondo luogo, va notato che la tradizione accentrata sugli eroi della Troade si arricchì ben presto di elementi romanzeschi: fra l'altro si narrava che Antenore, o Enea, Ascanio, e Scamandrio, avessero ricostruito Troia subito dopo la fine della guerra. Dionisio, negando esplicitamente questo particolare, mostra di conoscere la situazione reale della Troade dall'undicesimo all'ottavo secolo (il colle di Hissarlik fu abbandonato, e rioccupato solo verso il 700): dunque non solo egli attinge a una tradizione locale, ma anche a quella più sobria e meno contaminata.

Il mito a noi giunto attraverso Dionisio è confermato, per alcune città, da altri autori (che ignorano la parte di Acamante): da Strabone, che attinge a Demetrio di Scepsi, per Scepsi (XIII 607); da Stefano di Bisanzio, per Arisba. Virgilio (*Aen.* IX 264) conosce una conquista, non una fondazione, di Arisba, e la attribuisce a Enea invece che ad Ascanio e a Scamandrio. Stefano aggiunge invece alle fondazioni di Ascanio anche Gentinos che Dionisio, nella stesura a noi giunta, omette, ma poteva trovarsi nel testo originale.

Deve notarsi però che quando noi parliamo di Eneadi e di Ettoridi nella Troade ci allontaniamo dalla realtà storica e accettiamo la versione che i principotti indigeni hanno imposto, con l'appoggio dei poeti greci da loro più o meno generosamente compensati. Se le fonti dicono che una città è stata fondata da Ascanio figlio di Enea o da Scamandrio figlio di Ettore dobbiamo infatti arguirne che i nomi gentilizi dei dinasti, tradotti in greco, suonavano Ascanidi e Scamandridi. Ciò risulta dal confronto con altri casi meglio noti. Le due dinastie rappresentavano probabilmente due tribù diverse dello stesso popolo. In Omero, Ascanio è un principe frigio, che viene « da lontano, dalla Ascania », cioè dalla regione del lago Ascanio in Bitinia (*Il.* II 862-3; *XIII* 792-4). Gli Ascanii, o Ascanidi, sono dunque, relativamente, dei nuovi venuti nella Troade. Scamandrio è invece l'eponimo del fiume Scamandro, la cui foce è

vicina a Troia: i suoi discendenti rappresentano uno stanziamento più antico (ma possono considerarsi anch'essi frigi, dal momento che le infiltrazioni dei Frigi nella Troade risalgono alla media età del bronzo).

Questi principi, in un periodo nel quale la tradizione epica era ancora fluida, decisero di nobilitare la propria origine, e stabilirono che Scamandrio era figlio di Ettore, Ascanio figlio di Enea. Allo stesso modo gli Agiadi e gli Euripontidi a Sparta, i Temenidi ad Argo, gli Epitidi in Messenia, scelsero Eracle come proprio antenato, costruirono una complicata genealogia in cui Temeno, Epito, Agide ed Euriponte venivano collegati a Eracle, e si proclamarono Eraclidi. Il rapporto fra Scamandrio ed Ettore si è imposto nell'epopea (benché Omero non lo utilizzi a fini encomiastici): infatti il figlio di Ettore è chiamato dai cittadini Astianatte, dal padre Scamandrio (*Il.* VI 402-3; cfr. XXII 506). Per contro, sebbene il XX libro dell'*Iliade* presenti Enea come antenato di re, la sistemazione genealogica non è stata recepita in altri libri, poiché Ascanio non ha alcun rapporto con Enea; anzi appartiene alla sua stessa generazione.

Vari critici, soprattutto in passato, ritennero che l'inno V fosse stato composto a Cipro. Si tratta di una teoria semplicistica, secondo cui un poeta può invocare Afrodite come Cipride (o narrare la sua nascita a Cipro, come nell'inno VI) solo davanti a un pubblico cipriota; Apollo delfico interesserebbe solo i Focesi; e così via. Ma già nel primo ottocento era stata formulata l'ipotesi che l'inno fosse dedicato a un principe della Troade (fra gli altri, da Augusto von Schlegel): un principe di nazionalità frigia – altrimenti avrebbe scelto come antenato Achille o Agamennone – ma di cultura greca.

Alcuni studiosi ritengono possibile (Heitsch) o probabile (Reinhardt) che l'aedo dell'inno quinto si identifichi con l'autore della profezia sugli Eneadi nel XX libro dell'*Iliade*: il che, per il Reinhardt, significa che egli è l'autore dell'*Iliade* nella forma a noi nota. L'ipotesi è suggestiva; ma fa ostacolo il fatto che i due passi sono simili soltanto per il tema: nei particolari sono tanto diversi da far supporre che fra l'uno e l'altro intercorra un notevole intervallo di tempo (cfr. pp. 249-50).

In generale, coloro che ammettono l'esistenza storica di principi Eneadi presso cui sostarono gli autori delle due profezie pensano alla dinastia Eneade di Scepsi. Ciò dipende forse dal fatto che su di essa siamo meglio informati: tuttavia proprio i dati che abbiamo rendono questa teoria poco persuasiva. Strabone scrive che Scepsi fu fondata da Scamandrio e Ascanio; aggiunge che le loro dinastie regnarono insieme per molto tempo; quindi si ebbe un passaggio alla oligarchia e poi alla democrazia, ma i discendenti delle due famiglie regali conservarono il titolo di re (presumibil-

mente con funzioni religiose, come il « re degli Ioni », e l'arconte re di Atene, la cui carica non era però ereditaria) e altri privilegi. Come si vede, la situazione di Scepsi, così descritta, esclude assolutamente che un poeta dimorante in questa città abbia potuto recitare la profezia dell'*Iliade*, in cui non solo si esalta il destino degli Eneadi ma si aggiunge che essi sostituiranno i Priamidi ormai invisi a Zeus. Il giudizio negativo deve essere meno categorico nel caso dell'inno, in cui l'accento ostile ai Priamidi manca: nulla vieta infatti di supporre che le due profezie siano state pronunciate in due diverse città. Resta tuttavia poco probabile che si celebrasse solo una delle due famiglie ignorando l'altra; per gli Ettoridi sarebbe stata un ben magro conforto la digressione su Ganimede, imparentato con l'uno e l'altro ramo dei Dardanidi, e su Titone, fratello di Priamo. Senza dubbio si potrebbe escogitare qualche spiegazione: ad esempio, insieme col nostro può essere stato recitato un altro inno dedicato ai discendenti di Priamo. Ma è più semplice pensare a un'altra fra le tante città in cui regnarono gli Eneadi.

Dionisio di Calcide elenca una dozzina di centri fondati, oltreché da Acamante, da Scamandrio e Ascanio (s'intende che alcuni di questi possono essere stati raggruppati in un unico staterello: così in *Il.* II 835-9, Percote dipende da Arisba). Va ricordato che conosciamo questo frammento della sua opera solo di terza mano: lo scoliaste a Euripide cita Dionisio attraverso Lisimaco, autore del terzo secolo a. C. Il testo quindi può essere stato abbreviato, e non è detto che in ogni luogo vi fosse una diarchia. Possiamo immaginare una situazione simile a quella descritta da Erodoto, là dove afferma a proposito degli Ioni: « Alcuni di essi accolsero come re dei Lici discendenti da Glauco figlio di Ippoloco; alcuni, dei Cauconi di Pilo discendenti da Codro figlio di Melanto; alcuni poi gli uni e gli altri insieme » (I 147). Gli Eneadi cantati nell'epopea greca dovrebbero quindi cercarsi in una delle città nominate da Dionisio, escluse quelle in cui la diarchia è confermata esplicitamente da altre fonti, come Arisba (Stefano di Bisanzio) e Scepsi.

6. *Caratteri e cronologia dell'inno.* Paragonato con altri inni della raccolta, il quinto si distingue per la semplicità e la coerenza della sua struttura. Contiene tuttavia numerose digressioni, che lo appesantiscono soprattutto nell'ultima parte (vv. 7-33; 202-38; 259-72). Molti critici del secolo scorso attribuirono le digressioni all'opera di uno o più interpolatori: oggi invece, proprio per la loro frequenza, si preferisce ammettere che esse appartengano al poeta e rappresentino una caratteristica del suo stile. Il nostro aedo, come dice il van Groningen, ama raccontare: per esempio, là dove altri si sarebbero accontentati di ricordare che Atena, Artemide ed Estia non hanno mai ceduto alle lusinghe di Afrodite, egli accorda a cia-

scuna un minuscolo episodio. L'ampio spazio dedicato ai miti di Ganimede e di Titone si giustifica ulteriormente col desiderio di esaltare la stirpe dei Dardanidi, da cui discesero gli Eneadi.

In quest'ultimo passo si nota una incrinatura nello sviluppo logico del carme. Afrodite comincia col dire ad Anchise che i principi della sua casa sono stati e saranno sempre vicini agli dei, e cita Ganimede, assurtto all'Olimpo per volere di Zeus. « Allo stesso modo – ella aggiunge – l'Aurora dai fiori d'oro rapì Titone » (v. 218): la storia è introdotta dunque come un secondo esempio della benevolenza divina. Ma la dea continua narrando che Titone ebbe l'immortalità senza ottenere l'eterna giovinezza; e la storia finisce come un apologo sugli errori cui conduce l'inconsulto desiderio di eguagliare gli uomini agli dei: serve cioè a spiegare perché Afrodite non chieda l'immortalità per Anchise (vv. 239-46). – Particolari di questo genere ci ricordano che gl'inni nacquerò come poesia recitata; d'altra parte, essi dimostrano che il testo scritto a noi giunto non è stato assoggettato a revisioni radicali, sicché rimane sostanzialmente fedele agli originali rapsodici.

Un altro aspetto che distingue l'inno quinto dagli altri è la grande somiglianza del suo patrimonio formulare con quello dei poemi omerici. Secondo alcuni critici ciò significa che il poeta è un abile imitatore; secondo altri, un imitatore pedestre e privo di personalità. Oggi tuttavia si possono spiegare le analogie anche supponendo che l'autore dell'inno ad Afrodite venga dallo stesso ambiente e dalla stessa scuola dei rapsodi omerici: ipotesi non troppo ardita, poiché, come il poeta che compose la profezia dell'*Iliade*, anch'egli ebbe rapporti con gli Eneadi.

D'altra parte, le analogie non debbono essere sopravvalutate. L'autore dell'inno usa termini estranei ai poemi omerici (τρισσός, v. 7; σατίνας, v. 13; πρέσβειρα, v. 32; ἄκτιος, v. 123, ecc.); attribuisce a termini comuni un significato insolito (ἐπονται, v. 259; διέλθω, v. 276); usa forme verbali non attestate altrove (τεκεῖσθαι, v. 127; ἐκγεγάονται, v. 197). Molte formule non sono identiche a quelle omeriche, bensì appaiono « trasformate » (espressione convenzionale, basata sul principio che il formulario dei poemi rappresenta l'ortodossia). Anche l'uso di formule identiche non implica, com'è ovvio, identità di stile. Talvolta si cita lo Hermann, che definì l'inno quinto *carmen Homeri nomine dignissimum*, come se egli avesse voluto dire che « somiglia molto a Omero »; egli intendeva invece « carme di altissimo livello stilistico, e perciò paragonabile ai poemi omerici ». Fra l'altro, l'inno è caratterizzato dall'abbondanza di ripetizioni (ἐργον, ἐργα, tre volte nei vv. 9-11 e in tutto sei volte nei primi quindici versi) e di antitesi (mortale-immortale). Alcuni critici le hanno osservate con fastidio, concludendo che l'autore è trascurato o maldestro; altri, recentemente, hanno messo in luce

ch'egli si serve di questi mezzi con piena consapevolezza e con disinvoltura per mettere in rilievo le immagini e scandire lo sviluppo del racconto. L'insistenza sugli ἔργα, « le opere », serve a contrapporre il mondo di Afrodite al mondo di Ares e di Atena; l'antitesi fra mortali e immortali costituisce il tessuto connettivo dell'intero inno, e rappresenta il contributo ideologico di un poeta greco alla elaborazione di un mito preellenico in cui questa antitesi non esisteva o era molto più sfumata.

Alcuni studiosi hanno tentato di determinare la cronologia dell'inno analizzando le particolarità del suo stile. Secondo il Porter, nulla prova che esso sia posteriore all'*Iliade* e all'*Odissea*: il che è vero, se si guarda solo alla lingua e allo stile. Nulla prova, d'altra parte, che esso sia contemporaneo ai poemi; lo si potrebbe affermare solo accettando il postulato « grande poeta – poeta antico »: postulato evidentemente irrazionale. La maggioranza dei critici opta per il settimo secolo, considera cioè l'inno posteriore a Omero, ma non di molto. A mio avviso questa teoria potrebbe essere valida (sebbene non sia da escludere una data anche più tarda), ma non per motivi stilistici: per la discussione dei singoli argomenti mi permetto di rinviare alle note (ai vv. 114, 126, 197, 199, 267, 276, ecc.).

Su tutt'altro piano, l'inno ad Afrodite presenta un'altra particolarità degna di nota: il testo dei codici è limpido, privo di lacune o corrotte gravi; l'interpretazione letterale non si presta quasi mai a controversie. Questo elemento ha fatto supporre che il carme non sia passato attraverso una fase di tradizione orale, e che la sua trasmissione scritta non sia stata così avventurosa come quella degli altri inni: dunque, che sia stato composto da un poeta ellenistico, dotto imitatore di Omero. Si può obiettare che i codici presentano almeno una grossa variante (vv. 136/136 a), tipica dei manoscritti rapsodici, e spiegabile solo col giustapporsi di esecuzioni diverse (cfr. p. LXIII), a meno che non si voglia pensare a una doppia edizione dell'autore come per le *Argonautiche* di Apollonio Rodio. Lo Hermann ne ha indicate molte altre, ma poiché non sono accertate non possono venir usate come argomento. L'assenza di lacune e corrotte potrebbe esser dovuta alla purezza e alla semplicità dello stile, che resero facile il lavoro dei redattori e dei copisti. Tuttavia si può anche ammettere che l'inno quinto sia stato scritto prima degli altri, o perché più apprezzato, o perché nato in quella scuola omeride che si preoccupò di conservare in forma canonica l'*Iliade* e l'*Odissea*: un ambiente, cioè, in cui il rispetto dei testi fu sentito prima che altrove.

L'unico indizio certo sul rapporto cronologico fra i poemi omerici e l'inno è offerto dalle due profezie sugli Eneadi (*Il.* XX 306-8; inno V 196-201). La maggioranza dei critici le considera come equivalenti; lo Hoekstra invece ha rilevato acutamente una profonda

differenza. Nell'*Iliade*, Posidone afferma: « Ora in verità la forza di Enea regnerà sui Troiani, e i figli dei figli che dopo di lui nasceranno ». Così invece si esprime Afrodite: « Tu avrai un figlio che regnerà fra i Troiani, e dai suoi figli nasceranno, senza fine, altri figli ». Sembra evidente che il primo testo è dedicato a una dinastia regnante, il secondo a una stirpe nobile che discende da re ma non ha più il potere nelle sue mani. Se gli Eneadi fossero stati ancora sul trono il poeta non avrebbe avuto alcun motivo di cambiare una formula già nota e chi sa quante volte ripetuta nell'ambiente in cui egli si trovava. Per contro, se avevano perso il potere – pur conservando una posizione di prestigio – sarebbe stato impossibile fingere d'ignorarlo.

Le vicende storiche attraverso cui le dinastie locali della Troade furono spodestate sono piuttosto oscure. Un dato fondamentale è offerto dallo scoliaste Townleyano all'*Iliade* (XX 306-8): οἱ δὲ δτι Αἰολεῖς ἐξέβαλον τοὺς ἀπογόνους Αἰνείου; cioè « alcuni (spiegano la profezia di Posidone col fatto) che gli Eoli espulsero i discendenti di Enea ». Il testo potrebbe anche essere rispettato, e in tal caso significherebbe che gli Eoli, e più precisamente i Lesbii di Mitilene, al loro arrivo nella Troade trovarono dinastie eneadi al potere, ma le spodestarono con la forza; risulterebbe dimostrato almeno che le dinastie sopravvissero fino alla conquista greca. Secondo lo Schwartz invece dovrebbe leggersi <οὐκ> ἐξέβαλον: gli Eoli non espulsero i discendenti di Enea. La correzione, alquanto ardita, è giustificata: lo scoliaste vuole spiegare la profezia sulla eternità degli Eneadi, e sarebbe strano che la spiegasse alludendo alla loro caduta. Inoltre sappiamo da Strabone che a Scepsi i discendenti degli Eneadi e degli Ettoridi vissero rispettati e onorati anche in una città ormai interamente greca: ciò fa supporre che non vi sia stato uno scontro violento, bensì una infiltrazione pacifica e graduale, e lo conferma il nostro inno, in cui altri Eneadi sono trattati con grande riguardo pur avendo perduto il trono. Si potrebbe perfino pensare a una fase di transizione, in cui le dinastie troiane conservarono il potere in una posizione di vassallaggio verso Mitilene. Questa fase sarebbe stata comunque assai breve, perché le fonti non parlano semplicemente di sovranità eolica, bensì di un consistente afflusso etnico (secondo Erodoto, V 122, all'inizio del quinto secolo gli unici superstiti dei popoli non ellenici erano i Gergithes; cfr. anche Strabone, XIII 582, 586, 599). Dunque le dinastie locali furono assorbite dalla aristocrazia dei coloni lesbii (Strabone, XIII 607, ricorda a Scepsi una fase di oligarchia).

Questi avvenimenti si svolsero, per quanto sappiamo, nel corso del settimo secolo. Troia VIII, la Nuova Ilio, fu fondata verso il 700 a. C., ed era una città greca fin dall'origine: la fondazione di un centro vicino alla costa dovrebbe risalire alla fase iniziale dell'espansione.

sione eolica. Verso il 600 invece, cioè durante la prima guerra del Sigeo, i Lesbii possedevano la maggior parte della Troade (Strabone, XIII 599)¹.

Dunque la profezia dell'*Iliade*, recitata in onore di una stirpe eneade regnante, potrebbe risalire all'ottavo secolo o alla prima metà del settimo. La profezia dell'inno, dedicata a un nobile eneade, fiero dei suoi antenati, « vicino agli dei » (vv. 200-1), ma non più re, può risalire al settimo secolo, ma non si può escludere che sia più tarda.

Bibliografia

W. S. Fox, *Aphrodite, Mother Earth*, « American Journal of Philology » XLI 1920, pp. 283-6; H. J. Rose, *Anchises and Aphrodite*, « Classical Quarterly » XVIII 1924, pp. 11-6; É. Will, *Korinthiaka*, Paris 1955, pp. 223-33; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955; Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958; id., *Hermaphroditea*, Bruxelles 1966; E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, London 1959; H. Herter, « Der Ursprung des Aphroditekultus », in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Colloque de Strasbourg, 1958), Paris 1960, pp. 61-76; O. Masson, « Cultes grecs, indigènes et orientaux à Chypre », *ibid.*, pp. 129-42; F. Solmsen, *Zur Theologie im grossen Aphroditehymnus*, « Hermes » LXXXVIII 1960, pp. 1-13; W. Fauth, *Aphrodite paraklyptusa*, Wiesbaden 1967; id., « Der kleine Pauly », s. v. *Aphrodite*; W. Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, München 1971. Sulla nascita di Afrodite, cfr. inno VI, bibliografia.

Iconografia: A. Furtwängler, in Roscher, *Lexikon*, s. v. *Aphrodite*, coll. 406-19; A. De Franciscis, in « Enciclopedia dell'arte antica », s. v. *Afrodite*; S. Settis, *Χελώνη*, *saggio sull'Afrodite Urania di Fidia*, Pisa 1966.

Sui rapporti fra il poeta e gli Eneadi: Wilamowitz, *Ilias*, pp. 83-4; L. Malten, *Aineias*, « Archiv für Religionswissenschaft » XXIX 1931-1932, pp. 33-59; F. Jacoby, *Kleine philologische Schriften I*, Berlin 1961, pp. 40-8; W. Schadewaldt, « Homer und sein Jahrhundert », in *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart 1959³; K. Reinhardt, « Ilias und Aphroditehymnus », in *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen 1961, pp. 507-21. Sulla leggenda di Enea in occidente,

¹ Com'è noto, si ebbe anche un afflusso di Ioni: essi fondarono Abido e Lampsaco nel settimo secolo, si insediarono a Sigeo – probabilmente col favore di Pisistrato, in funzione antieolica – nel sesto; raggiunsero Scepsi, nell'entroterra, durante il quinto secolo.

oltre al Malten, cit., cfr. F. Bömer, *Rom und Troia*, Baden-Baden 1951; G. K. Galinski, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton 1969.

Studi sulla lingua, lo stile, la struttura e la cronologia dell'inno: H. N. Porter, *Repetition in the Homeric Hymn to Aphrodite*, « American Journal of Philology » LXX 1949, pp. 249-52; Grace Freed, R. Bentman, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, « Classical Journal » L 1955, pp. 153-9 (l'inno sarebbe stato composto in età ellenistica); E. Heitsch, *Aphroditehymnus, Aeneas und Homer*, Göttingen 1965; id., *Epische Kunstsprache und homerische Chronologie*, Heidelberg 1968; Patricia G. Preziosi, *The Homeric Hymn to Aphrodite, an Oral Analysis*, « Harvard Studies » LXXI 1966, pp. 171-204; J. C. Kamerbeek, *Remarques sur l'hymne à Aphrodite*, « Mnemosyne » XX 1967, pp. 385-95; H. Podbielski, *La structure de l'hymne homérique à Aphrodite à la lumière de la tradition littéraire*, Wrocław 1971; Ezio Pellizer, *Tecnica compositiva e struttura genealogica nell'Inno omerico ad Afrodite*, « Quaderni Urbinati » XIX 1975, (in corso di pubblicazione).

V. Εἰς Ἀφροδίτην

Μοῦσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης
 Κύπριδος, ἣ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἕμερον ὥρσε,
 καὶ τ' ἐδαμάσσατο φῦλα καταθνητῶν ἀνθρώπων,
 οἴωνούς τε διειπετέας καὶ θηρία πάντα,
 5 ἥ μὲν ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἡδ' ὅσα πόντος·
 πᾶσι δὲ ἔργα μέμηλεν εὖστεφάνου Κυθερείης.
 τρισάς δ' οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατῆσαι·
 κούρην τ' αἰγιόχοιο Διός, γλαυκῶπιδ' Ἀθήνην·
 οὐ γάρ οἱ εὐαδεν ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης,
 10 ἀλλ' ἄρα οἱ πόλεμοί τε ἄδον καὶ ἔργον Ἀρης,
 ὕσμῖναί τε μάχαι τε καὶ ἀγλαὰ ἔργ' ἀλεγύνειν.
 πρώτη τέκτονας ἀνδρας ἐπιχθονίους ἐδίδαξε
 ποιῆσαι σατίνας <τε> καὶ ἄρματα ποικίλα χαλκῶ·
 ἣ δέ τε παρθενικὰς ἀπαλόχροας ἐν μεγάροισιν
 15 ἀγλαὰ ἔργ' ἐδίδαξεν ἐπὶ φρεσὶ θεῖσα ἐκάστη.
 οὐδέ ποτ' Ἀρτέμιδα χρυσηλάκατον κελαδείην

Titulus: εἰς ἀφροδίτην Θ ὕμνος εἰς ἀφροδίτην ρ τοῦ αὐτοῦ ὁμήρου ὕμνοι εἰς ἀφροδίτην
 M 1-151. om. Π foliis avulsis 3. καταθνητῶν x (Parisiensis): κατὰ θνητῶν
 At D M ρ 4. διειπετέας Schulze *Quaestiones*, p. 237: διυπετέας Ψ διυπετέα M
 6. πᾶσι δὲ ἔργα Hoffmann *Quaestiones Homericae* II, p. 188; Flach, « Bezz. Beitr. »
 1878, p. 14: πᾶσι δ' ἔργα M At D B Γ V πᾶσιν δ' ἔργα A Q P x 8. γλαυκῶπιδ'
 Ψ: γλαυκῶπιν M, recepit Abel 9. οὐ γάρ οἱ εὐαδεν codd.: οὐ γάρ οἱ ἄδεν Mat-
 thiae 10-1. usque ad πόλεμοί τε et ab καὶ ἀγλαὰ in unum conflarunt ET 10.
 ἄδον M^{ac} (Aldina¹): ἄδον M^c (Chalcondyles) ἄδεν Ψ 13. σατίνας τε Barnes in
 annot., Ruhnkenius: σατίνας Barnes in textu σατίνα M ρ x Chalcondyles σκῦτίνα
 At D 14. ἣ δέ Allen¹: ἥδε Ψ ἡδὲ M ἡ δὲ Hermann 16. χρυσηλάκατον M ρ
 Chalcondyles: χρυσήλατον Θ

V. Ad Afrodite

O Musa, dimmi le opere di Afrodite d'oro,
dea di Cipro, che infonde il dolce desiderio negli dei
e domina le stirpi degli uomini mortali,
e gli uccelli che volano nel cielo, e tutti gli animali,
5 quanti, innumerevoli, nutre la terra, e quanti il mare:
tutti hanno nel cuore le opere di Citerea dalla bella corona.

Ma vi sono tre dee, il cui animo ella non può convincere,
né ingannare.

Una è la figlia di Zeus portatore dell'egida, Atena dagli occhi
scintillanti:

a lei non sono care le opere di Afrodite d'oro,
10 ma in verità le sono care le guerre, e l'opera di Ares,
le mischie e le battaglie; e ama dare impulso a opere egregie.
Per prima insegnò agli artefici che vivono sulla terra
a costruire cocchi, e carri adorni di bronzo;
poi alle vergini dalla pelle delicata, nelle loro stanze,
15 insegnò le opere egregie, dettandole alla mente di ognuna.
Né mai Afrodite che ama il sorriso assoggetta all'amore

δάμναται ἐν φιλότῃ φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ·
καὶ γὰρ τῇ ἄδε τόξα καὶ οὔρεσι θῆρας ἐναίρειν,
φόρμιγγές τε χοροὶ τε διαπρύσιοί τ' ὀλολυγαὶ
20 ἄλσεά τε σκυδόντα δικαίων τε πτόλις ἀνδρῶν.

οὐδὲ μὲν αἰδοίῃ κούρῃ ἄδεν ἔργ' Ἀφροδίτης
Ἰστίῃ, ἣν πρῶτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,
αὐτίς δ' ὀπλοτάτην, βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο,
πότνιαν, ἣν ἐμνῶντο Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων·
25 ἡ δὲ μάλ' οὐκ ἔθελεν ἀλλὰ στερεῶς ἀπέειπεν,
ῶμοσε δὲ μέγαν ὄρκον, ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστίν,
ἀψαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο,
παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἥματα, δῖα θεάων.
τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,
30 καὶ τε μέσφ' οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔζητο πῖαρ ἐλοῦσα,
πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμάοχος ἐστίν,
καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται.

τάων οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατῆσαι·
τῶν δ' ἄλλων οὐ πέρ τι πεφυγμένον ἔστ' Ἀφροδίτην
35 οὔτε θεῶν μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.
καὶ τε παρὲκ Ζηνὸς νόον ἤγαγε τερπικεραύνου,
ὅς τε μέγιστός τ' ἐστί, μεγίστης τ' ἔμμορε τιμῆς·
καὶ τε τοῦ εὖτ' ἐθέλη πυκινὰς φρένας ἐξαπαφοῦσα
ῤῥηδίως συνέμιξε καταθνητοῖσι γυναιξίν,
40 Ἥρης ἐκλελαθοῦσα κασιγνήτης ἀλόχου τε,
ἡ μέγα εἶδος ἀρίστη ἐν ἀθανάτησι θεῇσι,
κυδίστην δ' ἄρα μιν τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης
μήτηρ τε Ῥεῖῃ· Ζεὺς δ' ἀφθιτα μήδεα εἰδὼς
αἰδοίῃν ἄλοχον ποιήσατο κέδν' εἰδυῖαν.

18. καὶ γὰρ τῇ ἄδε Aldina¹: καὶ γὰρ τῇ (τοι A Q, τοῖ B) ἄδε Ψ' πολὺχρυσα δὲ M. 20. πτόλις Chalcondyles: πόλις Θ πόλεις M πόνος p. 21. ἄδεν M (Aldina¹): ἄδεν Ψ. 22. Ἰστίῃ p x (Ιστιῇ L) Chalcondyles: ἐστίῃ At D M (cfr. XXIV 1, XXIX 1). 25. ἐθελεν codd.: ἐθέλεσκ' Hermann. 31. ἐστίν M A Q: ἐστι cet. 38. εὖτ' ἐθέλη M, recepit Wolf¹: εὖτ' ἐθέλοι At D (Barnes) εὖτε θέλοι p x Chalcondyles. 39. καταθνητοῖσι scripsi: κατὰ θνητοῖσι p καταθνητῇσι At (Chalcondyles) κατὰ θνητῇσι M D x (cfr. 50-2, 110, 250)

Artemide dalle frecce d'oro che ama i clamori della caccia:
a lei sono cari gli archi, e la strage delle fiere sui monti,
e le cetre e le danze e le alte grida,

20 e i boschi ombrosi, e le città degli uomini giusti.

Né le opere di Afrodite sono care alla vergine augusta,
Estia, che Crono dalla falce ricurva generò per prima, <
e poi di nuovo per ultima, secondo il volere di Zeus portatore
dell'egida;

dea veneranda che desiderarono Posidone e Apollo:

25 ma lei certo non acconsentiva, anzi fermamente li respinse,
e pronunciò il giuramento solenne, che non è mai venuto
meno,

toccando la testa del padre Zeus portatore dell'egida,
di restare vergine in eterno, ella divina tra le dee.

A lei Zeus, in luogo delle nozze, concesse un alto privilegio:

30 ella siede nel centro della casa, ricevendo pingui offerte,
è venerata in tutti i templi degli dei,
e presso tutti i mortali è la più venerata fra le dee.

Di queste Afrodite non può convincere l'animo, né
ingannarlo;

ma fra gli altri esseri non v'è alcuno che sappia sfuggirle,

35 né fra gli dei beati, né fra gli uomini mortali.

E turbò perfino la mente di Zeus che gioisce del fulmine,
che è il più grande, e ottenne il più grande potere:

e quando vuole, illudendo il suo animo saggio,
facilmente lo spinge ad unirsi con donne mortali,

40 inducendolo a dimenticarsi di Era, sua sorella e sposa,
che fra le dee immortali è di gran lunga la più bella;
e più gloriosa di ogni altra la generarono Crono dalla falce
ricurva

e Rea, sua madre; e Zeus che formula eterni disegni
la scelse come nobile e solerte sposa.

- 45 τῇ δὲ καὶ αὐτῇ Ζεὺς γλυκὺν ἕμερον ἔμβαλε θυμῷ
 ἀνδρὶ καταθνητῷ μιχθήμεναι, ὄφρα τάχιστα
 μηδ' αὐτὴ βροτέης εὐνῆς ἀποεργμένη εἴη,
 καὶ ποτ' ἐπευξαμένη εἴπη μετὰ πᾶσι θεοῖσιν
 ἡδὺ γελοίησασα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ
 50 ὥς ῥα θεοὺς συνέμιξε καταθνητοῖσι γυναιξί,
 καὶ τε καταθνητοὺς υἱεῖς τέκον ἀθανάτοισιν,
 ὥς τε θεὰς συνέμιξε καταθνητοῖς ἀνθρώποις.
 Ἀγχίσεω δ' ἄρα οἱ γλυκὺν ἕμερον ἔμβαλε θυμῷ,
 ὃς τότ' ἐν ἀκροπόλοις ὕρεσιν πολυπιδάκου Ἰδῆς
 55 βουκολέεσκεν βοῦς δέμας ἀθανάτοισιν ἑοικώς.
 τὸν δῆπειτα ἰδοῦσα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ
 ἡράσατ', ἐκπάγλως δὲ κατὰ φρένας ἕμερος εἶλεν.
 ἐς Κύπρον δ' ἐλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν
 ἐς Πάφον, ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης·
 60 ἔνθ' ἦ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαεινάς.
 ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ
 ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔοντας,
 ἀμβροσίῳ, ἔδανῳ, τό ῥά οἱ τεθυωμένον ἦεν.
 ἔσσαμένη δ' εὖ πάντα περὶ χροῖ εἵματα καλὰ
 65 χρυσῷ κοσμηθεῖσα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ
 σεύατ' ἐπὶ Τροίης προλιποῦσ' εὐώδεα κῆπον,
 ὕψι μετὰ νέφεσι ῥίμφα πρήσσουσα κέλευθον.
 Ἰδὴν δ' ἔκτανεν πολυπίδακα, μητέρα θηρῶν,
 βῆ δ' ἰθὺς σταθμοῖο δι' οὖρεος· οἱ δὲ μετ' αὐτὴν
 70 σαίνοντες πολιοὶ τε λύκοι χαροποὶ τε λέοντες
 ἄρκτοι παρδάλιες τε θαοὶ προκάδων ἀκόρητοι

46. μιχθήμεναι M p x: μιγήμεναι At D 50. συνέμιξε Ψ: σύμμιξε M | καταθνητοῖσι
 scrīpsi: κατὰ θνητοῖσι p κατὰ θνητῆσι M Θ καταθνητῆσι Chalcondyles (cfr. 39) 51.
 τέκον M, recepit Wolf¹: τέκον Ψ 52. συνέμιξε Schaefer apud Matthiae, p. VIII
 (cfr. 50 et 250): ἀνέμιξε codd. 53. δ' ἄρα οἱ At D: δ' ἄρ' οἱ M p x 59. ἔνθα
 τε Hermann, cfr. XIX 31: ἔνθα δὲ codd. 61. χρῖσαν Parisiensis: χρῖσ(σ)αν codd.
 63. ἔδανῳ Clarke coll. Il. XIV 172: ἔανῳ Θ ἔανῳ M p 66. Τροίης M, recepit Al-
 len¹: τροίην Ψ | κῆπον M: Κύπρον Ψ edd. 67. νέφεσι ῥίμφα M, recepit Mat-
 thiae: νέφεσιν ῥίμφα Allen¹: νεφέεσσι θαῶς Ψ 68-112. om. M 68. θηρῶν
 At D L E^m T^m p: θεῶν ET 71. παρδάλιες Θ A Q V: πορδάλιες B L P

- 45 Ma anche a lei Zeus infuse nel cuore il dolce desiderio
di unirsi a un uomo mortale, perché al più presto
nemmeno lei fosse immune da un letto mortale,
e perché Afrodite che ama il sorriso, al cospetto di tutti gli dei,
non potesse più dire con orgoglio, dolcemente irridendo,
50 di avere indotto gli dei ad unirsi con donne mortali
che avevano generato loro figli mortali,
e di avere indotto le dee ad unirsi con uomini mortali.

Dunque le infuse nel cuore un dolce desiderio di Anchise,
che allora, sulle alte vette dell'Ida ricca di fonti,
55 soleva pascere gli armenti, simile nella figura agl'immortali.
E quando poi lo vide, Afrodite che ama il sorriso
lo desiderò, e la passione prese profondamente il suo animo.
Mosse verso Cipro, ed entrò nell'odoroso tempio,
a Pafo, dove possiede un santuario e un'ara odorosa.

- 60 Quando fu entrata, chiuse la porta risplendente,
e le Grazie la deterbero, e la unsero con l'unguento
soprannaturale che cosparge gli dei che vivono in eterno,
divino, dolce, che era stato profumato per lei.

- E dopo aver bene indossato tutte le sue belle vesti,
65 adornatasi d'oro, Afrodite che ama il sorriso
si affrettò verso Troia, lasciando il giardino fragrante,
e compl rapidamente il suo viaggio, in alto, fra le nubi.

Giunse all'Ida ricca di fonti, madre di fiere,
e mosse direttamente al recinto, attraverso la montagna; al
suo seguito

- 70 docili andavano grigi lupi, fieri leoni,
orsi, e veloci pantere avidi di caprioli:

ἦσαν· ἡ δ' ὀρώσα μετὰ φρεσὶ τέρπετο θυμὸν
καὶ τοῖς ἐν στήθεσσι βάλ' ἔμερον, οἱ δ' ἅμα πάντες
σύνδυο κοιμήσαντο κατὰ σκιόεντας ἐναύλους.

- 75 αὐτὴ δ' ἐς κλισίας εὐποιήτους ἀφίκανε·
τὸν δ' εὔρε σταθμοῖσι λελειμμένον, οἶον ἀπ' ἄλλων,
'Αγχίστην ἥρωα θεῶν ἀπο κάλλος ἔχοντα.
οἱ δ' ἅμα βουσὶν ἔποντο νομοὺς κάτα ποιήεντας
πάντες, ὁ δὲ σταθμοῖσι λελειμμένος, οἶος ἀπ' ἄλλων,
80 πωλεῖτ' ἐνθα καὶ ἐνθα διαπρύσιον κιθαρίζων.
στῇ δ' αὐτοῦ προπάροιθε Διὸς θυγάτηρ 'Αφροδίτη
παρθένω ἀδμήτη μέγεθος καὶ εἶδος ὁμοίη,
μή μιν ταρβήσειεν ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας.
'Αγχίσης δ' ὀρώων ἐφράζετο θάμβαινέν τε
85 εἶδος τε μέγεθος τε καὶ εἴματα σιγαλόεντα.
πέπλον μὲν γὰρ ἔεστο φαεινότερον πυρὸς αὐγῆς,
εἶχε δ' ἐπιγναμπτὰς ἔλικας κάλυκάς τε φαεινάς,
ὄρμοι δ' ἄμφ' ἀπαλῇ δειρῇ περικαλλέες ἦσαν
καλοὶ χρύσειοι παμποίκιλοι· ὥς δὲ σελήνη
90 στήθεσιν ἄμφ' ἀπαλοῖσιν ἐλάμπετο, θαῦμα ἰδέσθαι.
'Αγχίστην δ' ἔρος εἶλεν, ἔπος δὲ μιν ἀντίον ἠΐδα·
χαῖρε, ἄνασσ', ἡ τις μακάρων τάδε δώμαθ' ἰκάνεις,
'Αρτεμις ἢ Λητώ ἢ χρυσή 'Αφροδίτη,
ἢ Θέμις ἠϋγενής ἢ γλαυκῶπις 'Αθήνη,
95 ἢ πού τις Χαρίτων δεῦρ' ἤλυθες αἶ τε θεοῖσι
πᾶσιν ἔταιρίζουσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται,
ἢ τις νυμφάων αἶ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται,
ἢ νυμφῶν αἶ καλὸν ὄρος τόδε ναιετάουσι

72. ἦσαν Ilgen: ἦε(σ)αν Ψ 76. οἶον L Chalcondyles: οἶον At D Γ' οἶος

E T ρ 77. ἀπο κάλλος Stephanus: ἀπὸ κάλλος At D ρ ἀποκάλλος x 82.

καὶ Θ P^{ac} V: τε καὶ A Q B Γ P^{ac} 84. θάμβαινέν ρ, recepit Hermann: θαύ-

μαινέν Θ 85. τε καὶ codd.: τε deleverat Flach « Bezz. Beitr. » 1878, p. 18 87.

ἐπιγναμπτὰς B Γ x (Stephanus): ἐπὶ γναμπτὰς At D ρ (praeter B Γ), tuetur Ka-

merbeek « Mnemosyne » 1967, p. 391 εὐγναμπτὰς Baumeister ἐπὶ γναμπτὰς Heitsch

Aphroditehymnus, p. 24, coll. Il. V 705, Od. IX 297 93. χρυσή Barnes:

χρυσή codd. 97. om. ET

al vederli gioiva nella mente e nel cuore,
e infondeva nei loro petti il desiderio: ed essi, tutti
nel medesimo tempo, giacevano a coppie nelle vallate
ombrese.

- 75 Afrodite intanto giungeva alle ben costruite capanne:
e trovò, lasciato al recinto, in disparte dagli altri,
l'eroe Anchise, che aveva ricevuto la bellezza dagli dei.
I suoi compagni avevano seguito i buoi, per i pascoli erbosi,
tutti; ed egli, lasciato al recinto, in disparte dagli altri,
80 qua e là si aggirava, levando dalla lira note sonore.
Si fermò davanti a lui Afrodite, figlia di Zeus,
simile nella statura e nell'aspetto a una vergine fanciulla,
perché egli scorgendola coi suoi occhi non avesse timore
di lei.

Anchise la vide, e la osservava, e ammirava

- 85 l'aspetto, la statura, e le fulgide vesti.
Ella indossava un peplo più lucente della vampa del fuoco;
portava fermagli ricurvi, a spirale, e orecchini risplendenti; <
intorno al delicato collo erano meravigliose collane,
belle, d'oro, riccamente lavorate: e come la luna
90 brillavano, prodigio a vedersi, sul petto delicato.
L'amore prendeva Anchise; ed egli le rivolse queste parole:
« Io ti saluto, Signora, chiunque fra i beati sia tu che vieni
a questa casa,

Artemide, o Leto, o Afrodite d'oro,

- 95 o la nobile Temi, o Atena dagli occhi scintillanti;
o forse tu che sei venuta sei una delle Grazie
che si accompagnano con tutti gli dei, e sono chiamate
immortali,
o una delle ninfe che vivono nelle belle selve,
o delle ninfe che abitano questa bella montagna,

- καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πῖσῃα ποιήεντα.
 100 σοὶ δ' ἐγὼ ἐν σκοπιῇ, περιφαινομένῳ ἐνὶ χώρῳ,
 βωμὸν ποιήσω, ῥέξω δέ τοι ἱερὰ καλὰ
 ὥρησιν πάσῃσι· σὺ δ' εὐφρονα θυμὸν ἔχουσα
 δός με μετὰ Τρώεσσιν ἀριπρεπέ' ἔμμεναι ἄνδρα,
 ποίει δ' εἰσοπίσω θαλερὸν γόνον, αὐτὰρ ἔμ' αὐτὸν
 105 δηρὸν ἐὺ ζῶειν καὶ ὄρᾱν φάος ἡελίοιο
 ὄλβιον ἐν λαοῖς καὶ γήραος οὐδὸν ἰκέσθαι.
 τὸν δ' ἡμέιβετ' ἔπειτα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη·
 Ἀγχίση, κύδιστε χαμαιγενέων ἀνθρώπων,
 οὐ τίς τοι θεὸς εἰμι· τί μ' ἀθανάτησιν ἐτίσκεις;
 110 ἀλλὰ καταθνητὴ τέ, γυνή δέ με γείνατο μήτηρ.
 Ὅτρεὺς δ' ἐστὶ πατὴρ ὀνομακλυτός, εἴ που ἀκούεις,
 ὃς πάσης Φρυγίης εὐτειχέτοιο ἀνάσσει.
 γλῶσσαν δ' ὑμετέρην <τε> καὶ ἡμετέρην σάφα οἶδα·
 Τρωὰς γὰρ μεγάρῳ με τροφὸς τρέφεν, ἥ δέ διὰ πρὸ
 115 σμικρὴν παῖδ' ἀτίταλλε φίλης παρὰ μητρὸς ἐλοῦσα.
 ὥς δὴ τοι γλῶσσάν γε καὶ ὑμετέρην εὖ οἶδα.
 νῦν δέ μ' ἀνὴρπαξε χρυσόρραπις Ἀργειφόντης
 ἐκ χοροῦ Ἀρτέμιδος χρυσηλακάτου κελαδεινῆς.
 πολλὰ δὲ νύμφαι καὶ παρθέναι ἀλφεσίβοιαι
 120 παίζομεν, ἀμφὶ δ' ὄμιλος ἀπείριτος ἐστεφάνωτο·
 ἔνθεν μ' ἤρπαξε χρυσόρραπις Ἀργειφόντης,
 πολλὰ δ' ἐπ' ἤγαγεν ἔργα καταθνητῶν ἀνθρώπων,
 πολλὴν δ' ἄκληρόν τε καὶ ἄκτιτον, ἣν διὰ θῆρες
 ὠμοφάγοι φοιτῶσι κατὰ σκιόεντας ἐνάυλους,
 125 οὐδὲ ποσὶ ψάψειν ἐδόκουν φυσίζου αἴλης·

99. πῖσῃα Ruhnkenius coll. XIX 2: πείσῃα (ss. βη) L (Clarke) βήσῃα cet. 105.
 ἐὺ ζῶειν Barnes in ν. l.: ἐυζῶειν codd. 110. καταθνητὴ x: κατὰ θνητὴ At D
 p | τε codd.: γε Gemoll | δὲ codd.: τε Ilgen 111. ὀνομακλυτός Hermann (cfr.
 146): ὄνομα κλυτός Ψ 113. τε add. Wolf¹ 114. Τρωὰς M (Ernesti): τρωὰς
 Ψ 116. γε Hermann: τε codd. 118. χρυσηλακάτου M At D: χρυσηλάτου
 p x 122. ἐπ' ἤγαγεν Barnes: ἐπήγαγεν codd. | καταθνητῶν Chalcondyles:
 κατὰ θνητῶν codd. 123. ἄκτιτον MDL: ἄκτιστον At ET ἄτικτον p 125.
 ψάψειν M, praetulit Ruhnkenius: ψάσειν Ψ | φυσίζου Parisiensis: φυσιζώου codd.

e le sorgenti dei fiumi, e i prati erbosi.

- 100 Sopra una vetta, in un luogo ben visibile intorno,
io ti eleverò un'ara, e ti consacrerò belle offerte,
in tutte le stagioni; ma tu con animo propizio
consentimi d'essere glorioso fra i Troiani
e concedimi per il futuro una stirpe fiorente, e che io stesso
105 a lungo viva felicemente, e veda la luce del sole,
ricco fra il popolo, e raggiunga la soglia della vecchiaia ».

E gli rispose allora la figlia di Zeus, Afrodite:

- « O Anchise, pieno di gloria fra gli uomini nati sulla terra,
io non sono certo una dea: perché mi assomigli alle immortali?
110 Sono, invece, mortale, e donna è la madre che mi ha generato.
Mio padre è Otreo, dal nome illustre – forse te n'è giunta
la fama –,

che regna su tutta la Frigia dalle belle mura.

- Ma io ben conosco la vostra lingua, come la nostra;
infatti mi allevò nella mia casa una nutrice troiana, che sempre
115 ebbe cura di me, da quando ero infante: le ero stata affidata
da mia madre;

perciò io ben conosco anche la vostra lingua.

Ma ora il dio dal caduceo d'oro, uccisore di Argo, mi ha
rapita

alla danza di Artemide dalle frecce d'oro, che ama i clamori
della caccia.

- Noi – molte ninfe, e fanciulle degne di grandi ricchezze –
120 stavamo danzando, e intorno una folla infinita ci faceva
corona:

di là mi ha rapita il dio dal caduceo d'oro, uccisore di Argo,
e mi ha portata per molta terra lavorata da uomini mortali,
molta non divisa e non coltivata, dove le belve
voraci si aggirano per le ombrose vallate;

- 125 e pensavo che non avrei più posto piede sulla terra generatrice
di biade.

- Ἀγχίσεω δέ με φάσκε παραί λέχεσιν καλέεσθαι
 κουριδίην ἄλοχον, σοὶ δ' ἄγλαα τέκνα τεκεῖσθαι.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ δεῖξε καὶ ἔφρασεν ἦτοι ὃ γ' αὖτις
 ἀθανάτων μετὰ φῦλ' ἀπέβη κρατὺς Ἀργειφόντης·
 130 αὐτὰρ ἐγὼ σ' ἰκόμην, κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη.
 ἀλλὰ σε πρὸς Ζηνὸς γουνάζομαι ἥδ' ἐτοκῆων
 ἐσθλῶν· οὐ μὲν γάρ κε κακοὶ τοιόνδε τέκοιεν·
 ἄδμήτην μ' ἀγαγὼν καὶ ἀπειρήτην φιλότητος
 πατρί τε σῶ δεῖξον καὶ μητέρι κεδνὰ ἰδυίῃ
 135 σοῖς τε κασιγνήτοις οἳ τοι ὁμόθεν γεγάασιν·
 οὐ σφιν ἀεικέλιν νυὸς ἔσσομαι, ἀλλ' εἰκυῖα.
 πέμψαι δ' ἄγγελον ὦκα μετὰ Φρύγας αἰολοπώλους
 εἰπεῖν πατρί τ' ἐμῶ καὶ μητέρι κηδομένη περ·
 οἱ δέ κέ <τοι> χρυσὸν τε ἄλλης ἐσθῆτά θ' ὕφαντῇν
 140 πέμψουσιν, σὺ δὲ πολλὰ καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα.
 ταῦτα δὲ ποιήσας δαίνυ γάμον ἱμερόεντα
 τίμιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
 ὥς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἱμερον ἔμβαλε θυμῷ.
 Ἀγχίστην δ' ἔρος εἶλεν, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν·
 145 εἰ μὲν θνητὴ τ' ἐσσί, γυνὴ δέ σέ γε γείνατο μήτηρ,
 Ὅτρεὺς δ' ἐστὶ πατήρ ὀνομακλυτός, ὥς ἀγορεύεις,

136a εἴ τοι ἀεικέλιν γυνὴ ἔσσομαι ἥ ἐ καὶ οὐκί.

126. καλέεσθαι codd.: κλινέεσθαι Guttman *de hymn. Hom. hist.*, p. 64 132.
 οὐ μὲν γάρ κε M, recepit Hermann coll. Od. IV 64: οὐ γάρ τε Ψ praeter V οὐ
 γάρ τοι V (Chalcondyles) οὐ γάρ τοί γε Stephanus 136.-136a. exhibent M Θ:
 conflavit in unum οὐ σφιν ἀεικέλιν γυνὴ ἔσσομαι ἥ ἐ καὶ οὐκί ρ 136. νυὸς Θ
 Chalcondyles, restituit Barnes: νηὸς M (et Lovaniensis, typothetae errore ut vi-
 detur) Διὸς Parisiensis 139. οἱ δέ κέ τοι χρυσὸν τε Matthiae: οἱ δέ κε χρυσὸν
 τε M οἱ δέ τε χρυσὸν κεν Ψ (οὐδέ τε A Q) οἱ δέ τε μὲν χρυσὸν κεν Stephanus
 141. δαίνυ E T I' (Parisiensis): δαίνυ At D L ρ δαίνυ M 144. ἔρος Θ: ἔρωσ
 M ρ 145. δέ σε M At D ρ: τέ σε x 146. ὀνομακλυτός M, recepit Her-
 mann (cfr. 111): ὀνομα κλυτός Ψ

Ma egli mi diceva che sarei stata chiamata legittima moglie di Anchise, presso di lui, nel suo letto; e ti avrei generato splendidi figli.

E dopo avermi tutto spiegato, e indicato la via, egli di nuovo tornò fra le stirpi degl'immortali, il forte uccisore di Argo;
130 ed ecco, io sono venuta a te: mi costringeva la necessità inflessibile.

Ma io ti supplico per Zeus, e per i tuoi nobili genitori – poiché, certo, degli umili non ti avrebbero generato qual sei –:

conducimi vergine e inesperta dell'amore
al cospetto di tuo padre e della madre solerte
135 e dei tuoi fratelli, nati dalla stessa tua stirpe;
per loro io sarò non indegna congiunta, ma degna.

E manda presto un messaggero tra i Frigi dai veloci cavalli per informare mio padre, e la madre ansiosa;
essi ti manderanno oro in abbondanza, e vesti tessute: <
140 e tu accetta i molti e magnifici doni come dote. <

Dopo aver fatto queste cose, celebra le nozze desiderate, onorate dagli uomini e dagli dei immortali ».

Con queste parole, la dea gl'infuse nell'animo un dolce desiderio.

L'amore prendeva Anchise; egli le rivolse la parola e disse:
145 « Se tu sei mortale, se la madre che ti ha generato è una donna,
se tuo padre è Otreo, dal nome illustre, come tu dici,

136a che vedano se io sarò per te una moglie indegna, o no.

- ἀθανάτοιο δ' ἔκῃτι διακτόρου ἐνθάδ' ἱκάνεις
 Ἑρμῶ, ἐμὴ δ' ἄλοχος κεκληῆσαι ἡματα πάντα,
 οὐ τις ἔπειτα θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων
 150 ἐνθάδε με σχήσει πρὶν σῇ φιλότῃ μιγῆναι
 αὐτίκα νῦν· οὐδ' εἴ κεν ἔκηβόλος αὐτὸς Ἀπόλλων
 τόξου ἅπ' ἀργυρέου προῖῃ βέλεα στονόεντα.
 βουλοίμην κεν ἔπειτα, γύναι εἰκυῖα θεῇσι,
 σῆς εὐνῆς ἐπιβάς δῦναι δόμον Ἀϊδος εἴσω.
 155 ὧς εἰπὼν λάβε χεῖρα· φιλομειδῆς δ' Ἀφροδίτῃ
 ἔρπε μεταστρεφθεῖσα κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα
 ἐς λέχος εὐστρωτον, ὅθι περ πάρος ἔσκεν ἄνακτι
 χλαίνῃσιν μαλακῆς ἐστρωμένον· αὐτὰρ ὑπερθεν
 ἄρκτων δέρματ' ἔκειτο βαρυφθόγγων τε λεόντων,
 160 τοὺς αὐτὸς κατέπεφνεν ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν.
 οἱ δ' ἐπεὶ οὖν λεχέων εὐποιήτων ἐπέβησαν,
 κόσμον μὲν οἱ πρῶτον ἀπὸ χροὸς εἴλε φαεινόν,
 πόρπας τε γναμπτάς θ' ἑλικας κάλυκας τε καὶ ὄρμους·
 λῦσε δέ οἱ ζώνην ἰδὲ εἴματα σιγαλόεντα
 165 ἔκδυε καὶ κατέθηκεν ἐπὶ θρόνου ἀργυροῦλου
 Ἀγχίσης· ὁ δ' ἔπειτα θεῶν ἰότητι καὶ αἴσῃ
 ἀθανάτῃ παρέλεκτο θεῶν βροτός, οὐ σάφα εἰδώς.
 ἦμος δ' ἄψ εἰς αὔλιν ἀποκλίνουσι νομῆες
 βοῦς τε καὶ ἱφια μῆλα νομῶν ἐξ ἀνθεμοέντων,
 170 τῆμος ἄρ' Ἀγχίση μὲν ἐπὶ γλυκὺν ὕπνον ἔχευεν
 νήδυμον, αὐτὴ δὲ χροῖ ἔννυτο εἴματα καλὰ.
 ἔσσαμένη δ' εὖ πάντα περὶ χροῖ δῖα θεάων
 ἔστη ἄρα κλισίῃ· εὐποιήτοιο μελάθρου
 κῦρε κάρη, κάλλος δὲ παρειάων ἀπέλαμπεν

147. ἀθανάτοιο δ' ἔκῃτι Ψ: ἀθανάτου δ' ἔκῃτι Μ ἀθανάτου δὲ ἔκῃτι Hermann 150.
 σῇ codd. (cfr. IV 4, XVIII 4): σοι Ilgen 152. τόξου ἅπ' Barnes: τόξου ἅπ'
 codd. | προῖῃ Gemoll: προίῃ Μ Θ προίῃ ρ 156. βαλοῦσα om. Μ 159.
 ἄρκτων Ψ: ἐκ τῶν Μ 170. ἔχευεν Μ ρ: ἔχευε Θ 173. ἄρα codd.: πάρ
 Stephanus | εὐποιήτοιο Ψ: εὐ ποιητοῖο Μ εὐποιήτου δὲ Ruhnkenius κεῦποιήτοιο
 Sikes 174. κῦρε Μ, recepit Wolf!: βύρε ET ἡρε L Π ρ ἡρε At D ἡρε
 Chalcondyles

- e qui sei giunta per volontà del messaggero immortale,
Ermes, e devi essere chiamata per sempre mia sposa,
allora nessuno degli dei né degli uomini mortali
150 qui mi fermerà prima che mi sia unito con te in amore
subito, nemmeno se lo stesso Apollo arciere
scoccasse dall'arco d'argento i suoi dardi funesti.
Io sono pronto, o donna simile alle dee,
dopo essere salito al tuo letto, a sprofondare nella dimora
di Ade ».
- 155 Così dicendo la prese per mano, e Afrodite che ama il
sorriso
lo seguiva distogliendo il volto, e abbassando i begli occhi,
verso il soffice letto, dove esso già prima era pronto per
l'eroe,
coperto di morbide coltri; e sopra
stavano pelli di orsi e di leoni dal ruggito profondo,
160 ch'egli aveva ucciso sulle montagne sublimi.
E quando furono saliti sul letto ben lavorato
Anchise dapprima le tolse gli splendidi ornamenti:
le fibbie, i fermagli ricurvi, a spirale, gli orecchini, le collane;
le sciolse poi la cintura, la spogliò delle fulgide vesti,
165 e le depose sopra un seggio dalle borchie d'argento;
infine per la volontà e il fato degli dei
giacque, egli mortale, con una dea immortale, senza saperlo.
E quando venne il tempo che i pastori guidano alla stalla,
i buoi e le pingui pecore dai pascoli fioriti,
170 allora la dea versò su Anchise un dolce sonno
sereno, ed ella indossò le belle vesti.
E dopo ch'ebbe cinto con grazia tutte le vesti, la divina
fra le dee
si erse nella capanna: il suo capo toccava
il tetto ben costruito, e raggiava dal volto la bellezza

- 175 ἄμβροτον, οἶόν τ' ἐστὶν ἰοστεφάνου Κυθερείης.
 ἐξ ὕπνου τ' ἀνέγειρεν, ἔπος τ' ἔφατ' ἐκ τ' ὀνόμαζεν·
 ὄρσο, Δαρδανίδη· τί νυ νήγρετον ὕπνον ἱαυείς;
 καὶ φράσαι εἴ τοι ὁμοίῃ ἐγὼν ἰνδάλλομαι εἶναι
 οἷήν δὴ με τὸ πρῶτον ἐν ὀφθαλμοῖσι νόησας.
- 180 ὥς φάθ'· ὁ δ' ἐξ ὕπνοιο μάλ' ἐμμαπέως ὑπάκουσεν.
 ὥς δὲ ἶδεν δειρὴν τε καὶ ὄμματα κάλ' Ἀφροδίτης
 τάρβησέν τε καὶ ὅσσε παρακλιδὸν ἔτραπεν ἄλλῃ.
 ἄψ δ' αὖτις χλαίνῃ τε καλύψατο καλὰ πρόσωπα,
 καὶ μιν λισσόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
- 185 αὐτίκα σ' ὥς τὰ πρῶτα, θεά, ἶδον ὀφθαλμοῖσιν
 ἔγνω ὥς θεὸς ἦσθα· σὺ δ' οὐ νημερτὲς ἔειπες.
 ἀλλὰ σε πρὸς Ζηνὸς γουνάζομαι αἰγιόχοιο
 μή με ζῶντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἐάσῃς
 ναίειν, ἀλλ' ἐλέαιρ'· ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνὴρ
- 190 γίγνεται ὅς τε θαῖς εὐνάζεται ἀθανάτησιν.
 τὸν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη·
 Ἀγχίστη, κύδιστε καταθνητῶν ἀνθρώπων,
 θάρσει, μηδέ τι σῇσι μετὰ φρεσὶ δειδίθι λίην·
 οὐ γάρ τοί τι δέος παθέειν κακὸν ἐξ ἐμέθεν γε
- 195 οὐδ' ἄλλων μακάρων, ἐπεὶ ἦ φίλος ἐσσί θεοῖσι.
 σοὶ δ' ἔσται φίλος υἱὸς ὃς ἐν Τρώεσσιν ἀνάξει
 καὶ παῖδες παίδεσσι διαμπερὲς ἐκγεγάονται·
 τῷ δὲ καὶ Αἰνείας ὄνομ' ἔσσεται οὐνεκά μ' αἰνὸν
 ἔσχεν ἄχος ἔνεκα βροτοῦ ἀνέρος ἔμπεσον εὐνῇ·
- 200 ἀγχίθεοι δὲ μάλιστα καταθνητῶν ἀνθρώπων
 αἰεὶ ἀφ' ὑμετέρης γενεῆς εἰδὸς τε φυὴν τε.

175. ἰοστεφάνου M, praetulit Ruhnkenius coll. VI 18: ἐυστεφάνου Ψ edd. 176
 τ' ἀνέγειρεν codd.: δ' ἀνέγειρεν Ilgen 178. εἴ τοι M (Hermann): εἴ τι Ψ 180
 ὑπάκουσεν codd.: ἀνόρουσεν Koechly *Opuscula* I, p. 221, coll. II. X 162, Od. IV 839
 X 557 181. δὲ ἶδεν Ψ: δ' εἶδε M 186. ἔειπες At D L Π p: ἔειπας ss.e
 ET εἶπες M 189. βιοθάλμιος Θ: βιοφθάλμιος M p 190. ἀθανάτησιν p
 (οἰσιν Γ): ἀθανάτησι M Θ (οἰσι Π) 195. ἐπεὶ ἦ Allen¹: ἐπειγὴ codd. 197.
 ἐκγεγάονται codd.: ἐκγεγαῶτες Ilgen ἐκγεγάοντες Baumeister 199. ἔνεκα codd.:
 ὅτε τε Gemoll 200. ἀγχίθεοι Barnes: ἀγχι θεοὶ codd. | καταθνητῶν L Π Chal-
 condyles: κατὰ θνητῶν cet. 201. αἰεὶ codd.: αἰὲν Barnes

175 immortale che si addice a Citerea coronata di viole.

Destò l'eroe dal sonno, gli rivolse la parola, e disse:

« Sorgi, o Dardanide: perché dunque ti abbandoni a un
sonno profondo?

e dimmi se ti sembra che io sia ancora tale

quale dapprima mi hai veduta coi tuoi occhi ».

180 Così parlò; ed egli, prontamente destandosi, le diede
ascolto.

Ma quando vide il collo e i begli occhi di Afrodite

ne fu atterrito, e rivolse altrove gli occhi;

poi si coprì col mantello il bel volto,

e, supplicandola, pronunciò queste parole alate:

185 « O dea, subito, non appena ti vidi coi miei occhi,
compresi che tu eri una immortale: e tu non mi hai detto
il vero.

Ma, te ne prego per Zeus portatore dell'egida,

non lasciare ch'io dimori tra gli uomini menando vita da
invalido,

e abbi invece pietà di me: poiché non ha una vita fiorente

190 colui che giace con le dee immortali ».

A lui allora rispose la figlia di Zeus, Afrodite:

« O Anchise, pieno di gloria fra gli uomini mortali,

abbi coraggio, e non turbarti oltre misura nell'animo:

infatti non devi temere di subire del male, proprio da me,

195 e nemmeno dagli altri beati: poiché in verità tu sei caro
agli dei.

Tu avrai un figlio che regnerà sui Troiani

e dai suoi figli nasceranno senza fine altri figli;

il suo nome sarà Enea, perché un angoscioso

dolore mi ha colta per essere discesa nel letto di un uomo
mortale.

200 E sempre i nati dalla vostra stirpe saranno simili agli dei
per la maestà dell'aspetto, più di ogni altro fra gli uomini
mortali.

- ἦτοι μὲν ξανθὸν Γανυμήδεα μητίετα Ζεὺς
 ἥρπασε δὴν διὰ κάλλος ἴν' ἀθανάτοισι μετείη
 καὶ τε Διὸς κατὰ δῶμα θεοῖς ἐπιεινοχοεῦσι,
 205 θαῦμα ἰδεῖν, πάντεσσι τετιμένους ἀθανάτοισι,
 χρυσεύου ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων νέκταρ ἐρυθρόν.
 Τρῶα δὲ πένθος ἄλαστον ἔχε φρένας, οὐδέ τι ᾔδει
 ὅππῃ οἱ φίλον υἷὸν ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα·
 τὸν δῆπειτα γόασκε διαμπερές ἡματα πάντα.
 210 καὶ μιν Ζεὺς ἐλέησε, δίδου δέ οἱ υἱὸς ἄποινα
 ἵππους ἀρσίποδας, τοί τ' ἀθανάτους φορέουσι.
 τοὺς οἱ δῶρον ἔδωκεν ἔχειν· εἶπεν δὲ ἕκαστα
 Ζηνὸς ἐφημοσύνησι διάκτορος Ἀργεϊφόντης,
 ὥς ἔοι ἀθάνατος καὶ ἀγήραος Ἴσα θεοῖσιν.
 215 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ Ζηνὸς ὃ γ' ἔκλυεν ἀγγελιῶν
 οὐκέτ' ἔπειτα γόασκε, γεγῆθει δὲ φρένας ἔνδον,
 γηθόσυνος δ' ἵπποισιν ἀελλοπόδεσσιν ὀχεῖτο.
 ὥς δ' αὖ Τιθωνὸν χρυσόθρονος ἥρπασεν Ἡὼς
 ὑμετέρης γενεῆς ἐπιείκελον ἀθανάτοισι.
 220 βῆ δ' ἵμεν αἰτήσουσα κελαινεφέα Κρονίωνα
 ἀθάνατόν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἡματα πάντα·
 τῇ δὲ Ζεὺς ἐπένευσε καὶ ἐκρήνηεν ἐέλδωρ.
 νηπίη, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσὶ πότνια Ἡὼς
 ἥβην αἰτῆσαι, ξῦσαί τ' ἀπο γῆρας ὀλοῖον.
 225 τὸν δ' ἦτοι εἴως μὲν ἔχεν πολυήρατος ἥβη,
 Ἡοῖ τερπόμενος χρυσοθρόνῳ, ἥριγενεΐη,
 ναῖε παρ' Ὠκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ πείρασι γαίης·
 αὐτὰρ ἐπεὶ πρῶται πολιαὶ κατέχυντο ἔθειραι

202. ἦτοι codd.: ἦ τοι Allen¹

ἥρπασ' ἐνὸν x ἥρπασ' αἰνὸν M

ἥρπασ' ἐνὸν x ἥρπασ' αἰνὸν M

M τετιμένους x

At D L Π p: τρῶς E T Π^m

D (Ilgen coll. II. XIII 539; cfr. hy. II 260): ἀγῆρως M p x | Ἴσα θεοῖσιν M, praet-

tulit Ruhnkenius: Ἴσα θεοῖσι E T L^m Π^m ἡματα πάντα At D L Π p

γῆρας Hermann: ἀπὸ γῆρας M At D p ἀπογῆρας x

(Hermann): δῆ τοι cet. (cfr. 230 et 237)

203. ἥρπασε δὴν Matthiae: ἥρπασ' ἐδὸν At D p

204. ἐπιεινοχοεῦσι At D: ἐπι (ἐπὶ ἐπ') οἰνο-

χοεῦσι Γ x ἐπιεινοχοεῦσι p ἐπιεινοχοεῦειν M

205. τετιμένος At D p: τετιμένον

M κρατῆρος Ψ

207. Τρῶα M

212. δὲ Wolf²: τε codd.

214. ἀγῆραος At

224. ἀπο

225. δ' ἦτοι M B Γ Π^o

In verità, il saggio Zeus rapì il biondo Ganimede
per la sua bellezza, affinché visse tra gl'immortali
e nella dimora di Zeus versasse da bere agli dei
205 – prodigio a vedersi, onorato da tutti gl'immortali –
attingendo il rosso nettare dal cratere d'oro. <

Un dolore inconsolabile invase l'animo di Troo, che non
sapeva

dove il turbine divino gli avesse rapito suo figlio:
da allora egli lo piangeva sempre, ininterrottamente.

210 E Zeus ebbe pietà di lui, e gli diede, in compenso del figlio,
cavalli dal rapido passo, di quelli che portano gl'immortali.
Questi gli diede, perché li tenesse come dono; e ciò ch'era
accaduto gli espone,
per mandato di Zeus, il messaggero uccisore di Argo:
che il figlio era immortale, e immune da vecchiezza, come
gli dei.

215 Quando poi egli ebbe udito il messaggio di Zeus
smise di piangere, e si rallegrò nel suo animo:
e lieto si lasciava portare dai cavalli rapidi come la tempesta.

Così, poi, l'Aurora dai fiori d'oro rapì Titone, <
della vostra stirpe, simile agl'immortali;

220 e si avviò per chiedere a Zeus dalle nere nubi
ch'egli fosse immortale, e visse in eterno:
a lei Zeus assentì con un cenno, ed esaudì il suo desiderio.
Stolta, e non pensò nella sua mente, l'Aurora veneranda,
a chiedere la giovinezza, e a tener lontana la vecchiaia
rovinosa.

225 E in verità, fin quando egli era nella molto amabile giovinezza,
godendo l'amore dell'Aurora dai fiori d'oro, che sorge di
buon mattino,

dimorava presso le correnti dell'Oceano, ai confini della terra:
ma quando le prime ciocche bianche scesero

- καλῆς ἐκ κεφαλῆς εὐηγενέος τε γενείου,
 230 τοῦ δ' ἤτοι εὐνῆς μὲν ἀπείχετο πότνια Ἥως,
 αὐτὸν δ' αὖτ' ἀτίταλλεν ἐνὶ μεγάροισιν ἔχουσα
 σίτῳ τ' ἄμβροσιν τε καὶ εἷματα καλὰ διδοῦσα.
 ἀλλ' ὅτε δὴ πάμπαν στυγερὸν κατὰ γῆρας ἔπειγεν
 οὐδέ τι κινῆσαι μελέων δύνατ' οὐδ' ἀναεῖραι,
 235 ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή·
 ἐν θαλάμῳ κατέθηκε, θύρας δ' ἐπέθηκε φαεινάς.
 τοῦ δ' ἤτοι φωνὴ ῥεῖ ἄσπετος, οὐδ' ἔτι κῆρυξ
 ἔσθ' οἷα πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμptoῖσι μέλεσσιν.
 οὐκ ἂν ἐγὼ γε σὲ τοῖον ἐν ἀθανάτοισιν ἐλοίμην
 240 ἀθανάτὸν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἡματα πάντα.
 ἀλλ' εἰ μὲν τοιοῦτος ἐὼν εἶδός τε δέμας τε
 ζῶοις, ἡμέτερός τε πόσις κεκλημένος εἷης,
 οὐκ ἂν ἔπειτά μ' ἄχος πυκινὰς φρένας ἀμφικαλύπτοι.
 νῦν δέ σε μὲν κατὰ γῆρας ὁμοῖον ἀμφικαλύψει
 245 νηλεές, τό τ' ἔπειτα παρίσταται ἀνθρώποισιν,
 οὐλόμενον, καματηρόν, ὃ τε στυγέουσι θεοὶ περ.
 αὐτὰρ ἐμοὶ μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
 ἔσσεται ἡματα πάντα διαμπερές εἵνεκα σεῖο,
 οἷ πρὶν ἐμοὺς δάρους, καὶ μήτ' αἷς ποτε πάντας
 250 ἀθανάτους συνέμιξα καταθνητοῖσι γυναιξί,
 τάρβεσκον· πάντας γὰρ ἐμὸν δάμνασκε νόημα.
 νῦν δέ δὴ οὐκέτι μοι στόμα τλήσεται ἐξονομῆναι
 τοῦτο μετ' ἀθανάτοισιν, ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀάσθη

229. εὐηγενέος M, recepit Wolf¹: εὐγενέος Ψ 230. δ'ῆτοι Hermann: δὴ τοι codd. 232. τε deleverat Flach (cfr. 85) 237. δ'ῆτοι Hermann: δὴ τοι M x Chalcondyles δὴ τι At D δ'οὔτοι ρ | ρεῖ M At D E T: ρεῖ L II ρ (Aldina¹) | οὐδ' ἔτι Boissonade; Sandys « Class. Rev. » 1915, p. 139: οὐδέ τι codd. | κῆρυξ Abel: κῆρυξ codd. 241. τοιοῦτος Ψ: τοῖος M (ex τοιόσθε ut vidit Hermann coll. II. III 46) 244. κατὰ At D L II, praetulit Breuning coll. XVIII 8, Od. XI 497, XIV 349: τάχα M E T L^{ss} II^{ss} ρ edd. 245. τό τ' ρ, recepit Hermann: τό γ' M Θ 247. ἐν ἀθανάτοισι M (Chalcondyles): μετ' ἀθανάτοισι Ψ 250. καταθνητοῖσι M: καταθνητήσι At II (Chalcondyles) κατὰ θνητῆσι cet., cfr. 39 et 50 252. στόμα τλήσεται Matthiae: στοναχῆσεται codd. στόμα χεῖσεται Martin, p. 113 στόματ' ἔσσεται Clarke: στόμα χῆσεται aut potius στόμ' ἀχῆσεται Buttmann *Lexilogus*, p. 105 στόμα χ' ἡσεται Ludwig

giù dal bel capo e dal nobile mento,
 230 dal suo letto si astenne l'Aurora veneranda;
 tuttavia, tenendolo nelle sue stanze, lo nutriva
 di cibo terreno e di ambrosia, e gli donava belle vesti.
 Ma quando con tutto il suo peso gravò su di lui l'odiosa
 vecchiaia

ed egli non riusciva più a muovere né a sollevare le membra,
 235 questa nel suo animo le sembrò la decisione migliore:
 lo relegò nell'interno della casa, e serrò su di lui le porte
 risplendenti.

La sua voce mormora senza fine, ma il vigore
 non è più quello che un tempo risiedeva nelle agili membra.
 Io certo non vorrei che tu, in tale stato, fra gl'immortali
 240 fossi immortale, e vivessi in eterno.

Certo se tu continuassi a vivere così come sei ora
 nella figura e nell'aspetto, e fossi chiamato mio sposo,
 il dolore non avvolgerebbe, in seguito, il mio saldo animo.
 Ora invece ti avvolgerà la vecchiaia crudele,
 245 inesorabile, che poi non lascia più gli uomini,
 devastatrice, estenuante, che gli stessi dei hanno in odio.
 Io poi subirò grande biasimo a causa di te,
 ogni giorno, per sempre, fra gli dei immortali,
 che finora temevano le mie parole, e le trame con cui prima
 o dopo

250 tutti gl'immortali spinsi ad unirsi con donne mortali:
 tutti, infatti, la mia volontà soggiogava.
 Ma ora non più la mia bocca oserà ricordare
 queste cose fra gl'immortali, poiché ho commesso una grave
 colpa,

- σκέτλιον, οὐκ ὀνομαστόν, ἀπεπλάγχθη δὲ νόοιο,
 255 παῖδα δ' ὑπὸ ζώνῃ ἐθέμην βροτῶ εὐνθηεῖσα.
 τὸν μὲν, ἐπὴν δὴ πρῶτον ἴδῃ φάος ἡελίοιο,
 νύμφαι μιν θρέψουσιν ὄρεσκόωι βαθύκολποι,
 αἶ τόδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε·
 αἶ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἔπονται·
 260 δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσι,
 καὶ τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο.
 τῇσι δὲ Σειληνοὶ καὶ εὐσκοπος Ἀργειφόντης
 μίσγοντ' ἐν φιλότῃτι μυχῶ σπείων ἐροέντων.
 τῇσι δ' ἅμ' ἡ ἐλάται ἡ δὲ δρύες ὑψικάρηνοι
 265 γεινομένησιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,
 καλαί, τηλεθάουσαι ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν.
 ἐστᾶσ' ἡλίβατοι, τεμένη δέ ἐ κυκλήσκουσιν
 ἀθανάτων· τὰς δ' οὐ τι βροτοὶ κείρουσι σιδήρῳ.
 ἀλλ' ὅτε κεν δὴ μοῖρα παρεστήκη θανάτοιο
 270 ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλά,
 φλοιὸς δ' ἀμφιπεριφθινύθει, πίπτουσι δ' ἅπ' ὄζοι,
 τῶν δέ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἡελίοιο.
 273 αἶ μὲν ἐμὸν θρέψουσιν παρὰ σφίσιν υἱὸν ἔχουσιναι.
 276 σοὶ δ' ἐγὼ, ὄφρα <τοί> αὖ τὰ μετὰ φρεσὶ πάντα διέλθω,
 ἐς πέμπτον ἔτος αὖτις ἐλεύσομαι υἱὸν ἄγουσα.

- 274 τὸν μὲν ἐπὴν δὲ πρῶτον ἔλῃ πολυήρατος ἦβη
 275 ἄξουσίν τοι δεῦρο θεαί, δείξουσὶ τε παῖδα.

254. ὀνομαστόν Martin: ὀνότατον codd. ὀνοταστών Clarke 255. ζώνῃ Ψ: ζώ-
 νην M 256. ita interpunctit Stephanus 259. θνητοῖς codd., restituit Her-
 mann: θνητῆς Stephanus 261. ἀθανάτοισι codd.: ἀθανάτοις Ilgen 262.
 Σειληνοὶ p, recepit Hermann: σιληνοὶ M At D L Π σεληνοὶ ET | καὶ Hermann:
 τε καὶ codd. 267. ἐστᾶσ' M p (Stephanus): ἔστασ' Θ 269. παρεστήκη
 Stephanus: παρεστήκει M Θ παρεστήκοι p 271. ἅπ' ὄζοι T^e (Hermann):
 ἅπ' ὄζοι Ψ (ἅπο ὄζοι ET) ἅποζοι M 272. δέ θ' Hermann: δέ χ' codd. | λείπει
 codd.: λείποι Allen Halliday 275. τοι M, recepit Hermann: σοι Ψ 276.
 ὄφρα τοι αὖ τὰ Kamerbeek « Mnemosyne » 1967, p. 363: ὄφρα ταῦτα codd. ὄφρα κα
 ταῦτα Barnes

indegna, inenarrabile; ho smarrito la ragione

255 e ho concepito un figlio giacendo con un mortale.

Non appena egli vedrà la luce del sole

lo alleviranno le ninfe oreadi, dal florido seno, <

che abitano questa alta, divina montagna.

Esse non somigliano né ai mortali, né agl'immortali:

260 vivono a lungo, e mangiano il cibo degli dei,

e amano la bella danza con gl'immortali.

Con loro i Sileni, e l'uccisore di Argo, dall'acuto sguardo, <

si uniscono in amore nel profondo delle piacevoli grotte.

Quando esse nascono, abeti o querce dall'alta chioma

265 germogliano con loro sulla terra nutrice di uomini,

belli, fiorenti sulle montagne sublimi.

Si ergono inaccessibili, e li chiamano sedi sacre

degli'immortali; né mai gli uomini li tagliano col ferro.

Ma quando incombe su di loro il destino di morte <

270 dapprima i begli alberi si disseccano sulla terra,

la corteccia intorno inaridisce, cadono i rami;

e insieme l'anima delle ninfe lascia la luce del sole.

273 Esse alleviranno mio figlio, tenendolo con loro:

276 ed io stessa – poiché voglio dirti tutto ciò che ho in mente –

dopo quattro anni verrò a te di nuovo, portandoti il figlio.

274 e non appena lo abbia raggiunto la molto amabile giovinezza

275 qui te lo porteranno le dee, e ti presenteranno tuo figlio.

τὸν μὲν ἐπὴν δὴ πρῶτον ἴδης θάλος ὀφθαλμοῖσι,
 γηθήσεις ὀρώων· μάλα γὰρ θεοείκελος ἔσται·
 280 ἄξεις δ' αὐτίκα μιν ποτὶ Ἴλιον ἡνεμόεσσαν.
 ἦν δέ τις εἴρηται σε καταθνητῶν ἀνθρώπων
 ἢ τις σοὶ φίλον υἷδν ὑπὸ ζώνῃ θέτο μήτηρ,
 τῷ δὲ σὺ μυθεῖσθαι μεμνημένος ὥς σε κελεύω·
 φασὶν τοι νύμφης καλυκώπιδος ἔκγονον εἶναι
 285 αἷ τόδε ναιετάουσιν ὄρος καταειμένον ὕλη.
 εἰ δέ κεν ἐξείπης καὶ ἐπεύξῃαι ἄφρονι θυμῷ
 ἐν φιλότῃ μιγῆναι εὖστεφάνῳ Κυθερείῃ,
 Ζεὺς σε χολωσάμενος βαλέει πολόεντι κεραυνῷ.
 εἴρηται τοι πάντα· σὺ δὲ φρεσὶ σῇσι νοήσας
 290 ἴσχεο μῆδ' ὀνόμεινε, θεῶν δ' ἐποπίζεο μῆνιν.
 ὣς εἰποῦς' ἤϊξε πρὸς οὐρανὸν ἡνεμόεντα.
 χαῖρε θεὰ Κύπριοι εὐκτιμένης μεδέουσα·
 σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον.

280. μιν Hermann: νιν Ψ νῦν M 283. τῷ δὲ σὺ Q (Hermann): τῷδε σὺ Ψ
 praeter Q τῷδὲ σοὶ M 284. ἔκγονον Barnes: ἔγγονον codd. 290. ὀνόμεινε
 Hermann: ὀνόμηνε codd. 291. ἡνεμόεντα codd., tuetur Valckenaer *Epistolae
 mutuae clarorum virorum*, p. 25: ἀστερόεντα Ruhnkenius ibid.; Abel

Non appena tu lo scorgerai coi tuoi occhi, nel suo fiore,
ti rallegrerai nel vederlo: infatti sarà davvero simile a un dio;
280 e subito lo porterai a Ilio battuta dal vento.

E se qualcuno ti chiederà, fra gli uomini mortali,
chi sia la madre che ha portato tuo figlio nel grembo,
rispondigli come io t'impongo, e non dimenticare:
"in verità, dicono che sia figlio di una ninfa dal roseo volto,
285 di quelle che abitano questo monte rivestito di selva".

Se invece tu racconterai, e ti vanterai con animo folle,
di esserti unito in amore con Citerea dalla bella corona,
Zeus, adirato, ti colpirà con la folgore fumante.
Tutto ti è stato rivelato; e tu, meditando nel tuo animo,
290 guardati dal nominarmi, e temi l'ira degli dei ».

Così disse, e si lanciò verso il cielo percorso dai venti.

Salve, o dea, signora della ospitale Cipro:
dopo aver cominciato da te, io passerò a un altro inno.

Inno VI AD AFRODITE

In questo componimento, che molti considerano un piccolo inno compiuto in sé stesso, ma più probabilmente è l'esordio di un inno, l'aedo descrive la nascita di Afrodite dalle acque marine. Egli tace dell'antefatto, che ci è noto da Esiodo: quando Crono evirò suo padre Urano con un colpo di falce, i genitali del dio caddero in mare; galleggiarono per lungo tempo, quindi si formò un nembo di spuma da cui emerse la dea. Nel *pinax* di Perachora già citato (cfr. p. 231) Afrodite esce direttamente dai genitali di Urano.

Sulle origini del mito si è molto discusso. L'idea che Afrodite sia nata dalla spuma (sia essa spuma del mare, o, come pensano interpreti antichi e moderni, liquido seminale di Urano) è un elemento accessorio, e si deve certamente al fatto che nella prima parte del suo nome si riconosceva il termine ἀφρός, « spuma ». L'evirazione di Urano è una storia antichissima – nei limiti in cui possono dirsi antichi gli episodi teogonici, che hanno sempre un fine di « sistemazione » – e a sé stante. Secondo una teoria diffusa, fu messa in rapporto con la nascita di Afrodite per spiegare l'epiteto « Urania ». Questa ipotesi non soddisfa: gli epiteti di Uranios, Οὐρανίων, Uranides, sono stati spesso attribuiti ad altre divinità, o a tutti gli dei dell'Olimpo, ma nessuno di questi fu considerato perciò figlio di Urano, e tanto meno nato dai genitali di Urano caduti in mare. Uranios è interpretato di solito « celeste » (Euripide, fr. 781,15 Nauck, scrive: « cantiamo Afrodite Urania figlia di Zeus »), Uranides e Οὐρανίων come « celeste » o come « discendente di Urano ».

L'elemento primitivo del mito deve essere la nascita di Afrodite dalle acque. Gli dei e gli eroi della fecondità emergono spesso dal mare o da un lago, come Dioniso nel culto argivo (Plutarco, *de Iside* 364 f); ad Alessandria, l'effigie di Adone morto è gettata in mare fra i lamenti delle donne (Teocrito, 15,132-35), quindi è ovvio ch'egli risorgerà dal mare. Di solito, il mito assume una forma più complessa: si narra di una madre che viene chiusa col figlio

in una cassa, gettata in mare, e poi salvata. Si ritiene che la cassa rappresenti una dea madre in quanto dea della vegetazione arborea, sicché la figura della madre sarebbe un duplicato, spiegabile come una « rideterminazione » del simbolo mitico. Alla base del racconto sta l'idea, universalmente diffusa, dell'acqua come fonte di ogni vita (non tutti, peraltro, accettano questa interpretazione); la storia di Afrodite si distingue perché gli altri dei ed eroi « rinascono », ella « nasce », dalle acque.

Il collegamento con l'episodio di Urano rappresenta una seconda fase nello sviluppo del mito: se Afrodite nasce dal mare, occorre che il mare sia fecondato, e perciò s'immagina che vi siano caduti i genitali di un dio. In modo analogo gli antichi spiegavano le nascite di dei ed eroi dalla terra o dalla roccia: essi crearono storie in cui un dio, preso dal desiderio, mentre insegue una dea che non vuole concedersi, sparge il seme al suolo. Così, ad esempio, Efesto genera Eretteo.

Il mito narrato da Esiodo, e, in parte, dall'inno sesto, non ebbe molta fortuna nella letteratura arcaica e classica. Afrodite è figlia di Zeus nell'*Iliade*, nell'*Odissea* (VIII 308), negli altri inni (III 195; V); in Saffo, in Ipponatte (fr. 127 Masson), nel frammento citato di Euripide, ecc. Sua madre è Dione (*Il.* V 370-82; Euripide, *Hel.* 1098; Apollodoro, I 13); perciò è chiamata Dionèa (Teocrito, 15, 106; Dionisio Periegete 509, 853, ecc.) o anche Dione (Bione, 1,93; Catullo, 56,6, ecc.). In quest'ultimo caso si può supporre che madre e figlia siano state confuse, ovvero che la forma Dione sia stata sentita come un matronimico. Il mito esiodeo fu invece molto popolare nelle arti figurative (tipo della Afrodite *Anadyomene*, che emerge dalle acque). Inoltre, la dea nata dal mare divenne protettrice dei naviganti, e fu venerata come *Euploia* (che assicura una fausta navigazione), *Acraia* (dea dei promontori, perché le si dedicavano templi in luoghi ben visibili dal mare), *Πορτία* (marina: cfr. SEG XXIV 1133); *Ναυαρχίς* (signora delle navi).

Bibliografia

Cfr. inno V; inoltre: N. M. Holley, *The Floating Chest*, « Journal of Hellenic Studies » LXIX 1949, pp. 39-47; W. Sale, *Aphrodite in the Theogony*, « Transactions American Philological Association » XCII 1961, pp. 508-21. Iconografia: A. Furtwängler, *Aphrodite Diadumene und Anadyomene*, München 1901; Erika Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin 1959; S. Ferri, *Afrodite, la spuma del mare e il Trono Ludovisi*, « Studi classici e orientali » XIV 1965, pp. 316-8.

VI. Εἰς Ἀφροδίτην

Αἰδοίην χρυσοστέφανον καλὴν Ἀφροδίτην
ἄσομαι, ἣ πάσης Κύπρου κρήδεμνα λέλογχεν
εἰναλίης, ὅθι μιν Ζεφύρου μένος ὕγρον ἀέντος
ῥναικεν κατὰ κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
5 ἀφρῶ ἐνι μαλακῶ· τὴν δὲ χρυσάμπυκες ὦραι
δέξαντ' ἀσπασίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔσσαν,
κρατὶ δ' ἔπ' ἀθανάτῳ στεφάνην εὐτυχτον ἔθηκαν
καλὴν, χρυσεῖην, ἐν δὲ τρητοῖσι λοβοῖσιν
ἄνθεμ' ὀρειχάλκου χρυσοῖό τε τιμήμεντος,
10 δειρῇ δ' ἀμφ' ἀπαλῇ καὶ στήθεσιν ἀργυφείοισιν
ὄρμοισι χρυσείοισιν ἐκόσμεον οἷσί περ αὐταὶ
ὦραι κοσμείσθην χρυσάμπυκες, ὁππότ' ἴοιεν
ἐς χορὸν ἱμερόεντα θεῶν καὶ δώματα πατρός.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ κόσμον ἔθηκαν
15 ἦγον ἐς ἀθανάτους· οἱ δ' ἡσπάζοντο ἰδόντες
χερσὶ τ' ἐδεξιόωντο, καὶ ῥήσαντο ἕκαστος
εἶναι κουριδίην ἄλοχον, καὶ οἴκαδ' ἄγεσθαι,
εἶδος θαυμάζοντες Ἰοστεφάνου Κυθερείης.

Titulus: εἰς ἀφροδίτην ET V: εἰς τὴν αὐτὴν D L Π ρ (praeter V) ἕτερος ὕμνος εἰς τὴν αὐτὴν At τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν αὐτὴν ἀφροδίτην M 5. ἐνι Ilgen: ἐνι codd. 7. ἔπ' Franke: ἐπ' codd. | εὐτυχτον M ρ (Stephanus): εὐτυχτον Θ 12. κοσμείσθην ρ, recepit Matthiae: κοσμήσθην Θ κοσμήσθην M κόσμηθεν Stephanus ἐκόσμηθεν Barnes 15. ἰδόντες Ψ: ἰδέσθαι M 18. Ἰοστεφάνου M Θ, cfr. V 175: εὐστεφάνου ρ (ss. lo P²)

VI. Ad Afrodite

La dea augusta dalla corona d'oro io canterò, la bella
Afrodite

che ha in suo dominio le mura di tutta Cipro
circondata dal mare, dove la forza di Zefiro che umido soffia
la portò sull'onda del mare risonante

5 tra la soffice spuma: e le Ore dall'aureo diadema
l'accolsero lietamente; la vestirono con vesti divine,
sul capo immortale posero una ben lavorata corona,
bella, d'oro, ed ai lobi traforati
fiori di oricalco e di oro prezioso;

<

10 intorno al delicato collo e al petto fulgente
l'adornarono coi monili d'oro di cui anch'esse,
le Ore dall'aureo diadema, si adornano quando vanno
all'amabile danza degli dei, e alla dimora del padre.

E quando le ebbero fatto indossare tutti gli ornamenti
15 la condussero agl'immortali: al vederla, essi le davano il
benvenuto

e la salutavano levando le mani; e ognuno desiderava
che fosse sua legittima sposa, e di condurla alla propria casa,
e ammiravano l'aspetto di Citerea coronata di viole.

χαῖρ', ἐλικοβλέφαρε, γλυκυμείλιχε, δὸς δ' ἐν ἀγῶνι
20 νίκην τῷδε φέρεσθαι, ἐμήν δ' ἔντυνον ἀοιδήν·
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Salve, o dea dagli occhi neri, dal dolce sorriso; concedimi
20 di ottenere la vittoria in questo agone, e detta il mio canto:
ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno VII A DIONISO

L'aedo narra come una ciurma di predoni tirreni rapì Dioniso e come il dio manifestò la sua potenza con vari prodigi: infine, uccise il comandante della nave e trasformò i marinai in delfini. Manca ogni allusione a luoghi determinati; in altre fonti Dioniso parte da Icaro (Apollodoro, III 37) o da Chio (Ovidio, *Met.* III 597-691) e la sua meta è Nasso. Il racconto non ha nulla in comune con quelli ispirati dall'opposizione che il culto dionisiaco incontrò in Grecia (cfr. p. 9): i pirati rapiscono il dio per ottenere un riscatto; non lo conoscono, e non hanno preoccupazioni di carattere rituale o teologico. Il mito deve essere sorto nelle isole del mare Eggeo, sempre esposte alla minaccia della pirateria; e forse proprio in luoghi come Icaro, Chio, e Nasso, in cui Dioniso era uno degli dei più importanti: i nemici della comunità sono anche i nemici naturali del suo protettore.

Sulla cronologia dell'inno sono state formulate varie ipotesi, nessuna delle quali è attendibile. Il Patroni lo attribuisce a Omero (intendendo il poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea*) perché la metrica, il lessico e il formulario sono omerici. Il Baumeister pensa a un'epoca tarda, perché Dioniso assume le sembianze di un giovanetto, e il Dioniso giovane appare nelle arti figurative solo durante il quinto secolo (cioè, secondo il Baumeister, con Prassitele; allo stato attuale delle nostre conoscenze, poco dopo le guerre persiane). Tuttavia nonostante la mancanza di dati iconografici, la concezione del dio come un giovane o un fanciullo dev'essere non solo più antica del quinto secolo, ma anzi la più antica: cfr. *Il.* VI 132-7, e p. 5). Il Gemoll ritiene probabile un'origine ellenistica, a causa del titolo « Dioniso, o i ladroni », simile a quello di alcuni idilli teocritei; ma questo titolo si trova solo in una parte dei codici, e quand'anche risalisse all'archetipo nulla proverebbe la sua autenticità. Lo studioso mette in rilievo anche alcuni fenomeni linguistici ch'egli, a ragione o a torto, giudica tardi (cfr. note ai vv. 14, 55); ma questo

criterio non è sufficiente, da solo, a definire la cronologia (cfr. p. LIII). L'inno a Dioniso, come la maggior parte degl'inni, non è databile.

Bibliografia

Cfr. inno I; inoltre: G. Patroni, *L'inno omerico VI a Dioniso*, « *Athenaeum* » XXVI 1948, pp. 65-75 (il Patroni segue la numerazione del Gemoll). Iconografia: in generale, E. Homann-Wedeking, « *Enciclopedia dell'arte antica* », s.v. *Dioniso*; sulla coppa di Exekias, cfr. J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford 1959, pp. 146 e 686, n. 21; sul monumento di Lisicrate, H. Riemann, RE, Supplemento VIII, s.v. *Lysikratesmonument*.

VII. Εἰς Διόνυσον

Ἀμφὶ Διώνυσον, Σεμέλης ἔρικυδέος υἱόν,
μνήσομαι, ὥς ἐφάνη παρὰ θῖν' ἄλδος ἀτρυγέτοιο,
ἄκτῃ ἐπι προβλήτι, νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικώς
πρωθήβῃ· καλαὶ δὲ περισσεύοντο ἔθειραι
5 κυάνεαι, φᾶρος δὲ περὶ στιβαροῖς ἔχεν ὤμοις
πορφύρεον· τάχα δ' ἄνδρες ἐϋστέλμου ἀπὸ νηὸς
ληῖσται προγένοντο θοῶς ἐπὶ οἶνοπα πόντον
Τυρσηνοί· τοὺς δ' ἤγε κακὸς μόρος· οἱ δὲ ἰδόντες
νεῦσαν ἐς ἀλλήλους, τάχα δ' ἔκθορον, αἶψα δ' ἐλόντες
10 εἶσαν ἐπὶ σφετέρης νηὸς κεχαρήμενοι ἦτορ.
υἱὸν γάρ μιν ἔφαντο διοτρεφῆων βασιλῆων
εἶναι, καὶ δεσμοῖς ἔθελον δεῖν ἀργαλέοισιν·
τὸν δ' οὐκ ἴσχανε δεσμά, λύγοι δ' ἀπὸ τηλός' ἐπιπτον
χειρῶν ἡδὲ ποδῶν· ὁ δὲ μειδιάων ἐκάθητο
15 ὄμμασι κυανέοισι, κυβερνήτης δὲ νοήσας
αὐτίκα οἷς ἐτάροισιν ἐκέκλετο φώνησέν τε·
δαιμόνιοι, τίνα τόνδε θεὸν δεσμεύεθ' ἐλόντες
καρτερόν; οὐδὲ φέρειν δύνатаί μιν νηῦς εὐεργής.

Titulus: εἰς Διώνυσον Matthiae: εἰς τὸν διόνυσον p διόνυσος ἡ λησταί Θ τοῦ αὐτοῦ
εἰς διόνυσον M 3. ἐπι Barnes: ἐπὶ codd. 5. φᾶρος Stephanus: φάρος codd.
6. ἀπὸ νηὸς codd.: ἐπὶ νηὸς Köchly *Opuscula* I, p. 220, coll. Od. XVII 160 8.
ἤγε p Chalcondyles: ἤγαγε M Θ 12. ἀργαλέοισιν M A Q E: ἀργαλέοισι cet.
13. λύγοι Chalcondyles: λυδοί Ψ ληδοί M

VII. A Dioniso

Dioniso, figlio di Semele gloriosa
io ricorderò: come egli apparve lungo la riva del limpido
mare,
su di un promontorio sporgente, simile a un giovanetto
nella prima adolescenza; gli ondeggiavano intorno le belle
chiome
5 scure; sulle spalle vigorose aveva un mantello
purpureo. E presto, nella solida nave,
apparvero veloci, sul cupo mare, pirati
tirreni: li portava la sorte funesta. Essi, al vederlo, <
si scambiavano segni fra loro: rapidamente balzarono fuori,
e subito
10 afferrandolo, lo deposero nella loro nave, pieni di gioia nel
cuore.

Pensavano infatti ch'egli fosse figlio di re cari a Zeus,
e volevano legarlo con legami indissolubili:
ma i legami non riuscivano a tenerlo, e i vincoli cadevano
lontano
dalle sue mani e dai piedi; egli se ne stava seduto, e sorrideva
15 con gli occhi scuri. Il timoniere, comprendendo,
subito esortò i suoi compagni, e disse:

« Amici, chi è questo dio possente che avete preso, e
tentate di legare?
nemmeno la nave ben costruita riesce a portarlo.

- ἥ γὰρ Ζεὺς ὅδε γ' ἐστίν, ἥ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων,
 20 ἥ ἐ Ποσειδάων· ἐπεὶ οὐ θνητοῖσι βροτοῖσιν
 εἵκελος, ἀλλὰ θεοῖς οἱ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσιν.
 ἀλλ' ἄγετ' αὐτὸν ἀφῶμεν ἐπ' ἡπείροιο μελαίνης
 αὐτίκα, μηδ' ἐπὶ χεῖρας ἰάλλετε μή τι χολωθείς
 ὄρση ἀργαλέους τ' ἀνέμους καὶ λαίλαπα πολλήν.
 25 ὣς φάτο· τὸν δ' ἀρχὸς στυγερῷ ἠνίπαπε μύθῳ·
 δαιμόνι', οὔρον ὄρα, ἅμα δ' ἰστίον ἔλκεο νηὸς
 σύμπανθ' ὅπλα λαβών· ὅδε δ' αὖτ' ἄνδρεςσι μελήσει.
 ἔλπομαι ἡ Αἴγυπτον ἀφίξεται ἡ ὅ γε Κύπρον
 ἡ ἐς Ὑπερβορέους ἡ ἐκαστέρῳ· ἐς δὲ τελευτῇν
 30 ἔκ ποτ' ἐρεῖ αὐτοῦ τε φίλους καὶ κτήματα πάντα
 οὓς τε κασιγνήτους, ἐπεὶ ἡμῖν ἔμβαλε δαίμων.
 ὧς εἰπὼν ἰστόν τε καὶ ἰστίον ἔλκετο νηός.
 ἔμπνευσεν δ' ἄνεμος μέσον ἰστίον, ἀμφὶ δ' ἄρ' ὅπλα
 καττάνυσαν· τάχα δέ σφιν ἐφαίνετο θαυματὰ ἔργα.
 35 οἶνος μὲν πρῶτιστα θοὴν ἀνὰ νῆα μέλαιναν
 ἡδύποτος κελάρυζ' εὐώδης, ὥρνυτο δ' ὀδμή
 ἀμβροσίῃ· ναύτας δὲ τάφος λάβε πάντας ἰδόντας.
 αὐτίκα δ' ἀκρότατον παρὰ ἰστίον ἐξετανύσθη
 ἄμπελος ἔνθα καὶ ἔνθα, κατεκρημνῶντο δὲ πολλοὶ
 40 βότρυες· ἀμφ' ἰστόν δὲ μέλας εἰλίσσετο κισσὸς
 ἄνθεσι τηλεθάνων, χαρίεις δ' ἐπὶ καρπὸς ὀρώρει·
 πάντες δὲ σκαλμοὶ στεφάνους ἔχον· οἱ δὲ ἰδόντες
 νῆ' ἡδὴ τότε· ἔπειτα κυβερνήτην ἐκέλευον

19. ἡ γὰρ x (Gemoll): ἡ γὰρ M At D p

21. εἵκελος Stephanus: ἱκελος Π ἱκελος

cet. 24. ἀργαλέους τ' M p x, recepit Hermann: ἀργαλέους At D 33. hic

desinit L qui praeterea in marg. inferiore dextro scripsit καττάνυσαν τάχα δέ σφιν

ex v. 34 ad parandum ut solebat crastinum pensum | ἔμπνευσεν codd.: ἐπρησεν

Gemoll coll. Od. II 427 37. τάφος At D Π p: φόβος M E T Π^m P^{ms}

39. κατεκρημνῶντο M p (Stephanus): κατεκρημνῶντο Θ 43. νῆ' ἡδὴ Hermann:

μη δ' ἡδὴ M μη δῆδεν Ψ Μηδῆδην Stephanus Μηδεῖδην Barnes

Certo, infatti, egli è Zeus, o Apollo dall'arco d'argento,
 20 o Posidone: poiché non è simile agli uomini mortali,
 ma agli dei che abitano le dimore dell'Olimpo.
 Suvvia, lasciamolo andare sulla terra nera,
 subito; e non mettete le mani su di lui, che egli, adirato,
 non scateni venti furiosi, e grande tempesta ».

25 Così parlava, e il capo invel contro di lui con parole di
 scherno:

« Sciagurato, bada al vento, e spiega con me la vela della
 nave

manovrando tutti i cavi: a costui penseranno gli uomini.
 Io prevedo che egli verrà fino all'Egitto, o a Cipro,
 o fra gl'Iperborei, o più lontano, ma infine
 30 una buona volta ci rivelerà i suoi amici e tutte le sue ricchezze
 e i suoi parenti; poiché un dio ce lo ha mandato ».

Così dicendo issava l'albero e la vela della nave;
 il vento soffiò in piena vela, e i marinai, dai due lati,
 tendevano i cavi. Ma ben presto apparvero loro fatti
 prodigiosi.

35 Dapprima, sulla veloce nave nera, gorgogliava
 vino dolce a bersi, profumato, da cui si effondeva un aroma
 soprannaturale: stupore prese tutti i marinai, quando lo
 videro.

Subito dopo si distesero lungo il bordo superiore della vela
 tralci di vite, da una parte all'altra, e ne pendevano abbondanti
 40 grappoli; intorno all'albero si avviticchiava una nera edera,
 ricca di fiori, su cui crescevano amabili frutti;
 e tutti gli scalmi erano inghirlandati. Essi allora, vedendo
 queste cose,
 ordinavano al timoniere di guidare a terra la nave.

- 44 γῆ πελάαν· ὁ δ' ἄρα σφι λέων γένετ' ἔνδοθι νηὸς
 48 δεινὸν ὑπόδρα ἰδών· οἱ δ' εἰς πρύμνην ἐφόβηθεν,
 ἄμφι κυβερνήτην δὲ σαόφρονα θυμὸν ἔχοντα
 50 ἔσταν ἄρ' ἐκπληγέντες· ὁ δ' ἐξαπίνης ἐπορούσας
 ἄρχον ἔλ', οἱ δὲ θύραζε κακὸν μόρον ἐξαλύοντες
 πάντες ὁμῶς πῆδησαν ἐπεὶ ἶδον εἰς ἄλα δῖαν,
 δελφῖνες δ' ἐγένοντο· κυβερνήτην δ' ἐλεήσας
 ἔσχεθε καὶ μιν ἔθηκε πανόλβιον εἰπέ τε μῦθον·
 55 θάρσει, δῖε πάτερ, τῷ ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ·
 εἰμὶ δ' ἐγὼ Διόνυσος ἐρίβρομος ὃν τέκε μήτηρ
 Καδμηΐς Σεμέλη, Διὸς ἐν φιλότῃ μιγεῖσα.
 χαῖρε, τέκος Σεμέλης εὐώπιδος· οὐδέ πη ἔστι
 σεῖό γε ληθόμενον γλυκερὴν κοσμήσαι ἀοιδὴν.

-
- 44 ὁ δ' ἄρα σφι λέων γένετ' ἔνδοθι νηὸς
 δεινὸς ἐπ' ἀκροτάτης, μέγα δ' ἔβραχεν, ἐν δ' ἄρα μέσση
 ἄρκτον ἐποίησεν λασιαύχενά, σήματα φαίνων·
 ἂν δ' ἔστη μεμαυῖα, λέων δ' ἐπὶ σέλματος ἄκρου
 48 δεινὸν ὑπόδρα ἰδών·
-

45-7. seclussit Sparshott «Class. Rev.» 1963, p. 1 55. δῖε πάτερ Zimmermann
 «Phil. Woch.» 1920, p. 239; Weiher: δῖε κάτω Ψ δῖ' ἐκ κάτω M δῖε πάτωρ ed.
 Basileensis 1551 φιλε πάτερ Koechly *Opuscula* I, p. 221 | τῷ ἐμῷ Ilgen: τῶμω ρ
 τῶ 'μω M Θ

- 44 Ma il dio, sotto i loro occhi, nella nave, si trasformò in un
leone
- 48 dallo sguardo pauroso e bieco: essi fuggirono a poppa
e intorno al timoniere dall'animo saggio
- 50 si fermarono attoniti: il dio, d'improvviso balzando,
ghermì il capo; e gli altri, evitando la sorte funesta,
come videro, si gettarono fuori tutti insieme, nel mare divino,
e diventarono delfini. Ma il dio ebbe pietà del timoniere:
lo trattenne, e gli concesse prospera sorte; e così gli disse:
- 55 « Coraggio, nobile vecchio, caro al mio cuore;
io sono Dioniso dagli alti clamori, che generò la madre
Semele, figlia di Cadmo, unendosi in amore con Zeus ».
- Salve, o figlio di Semele dal bel volto: non è possibile,
per chi si dimentica di te, comporre un dolce canto.

-
- 44 Ma il dio, sotto i loro occhi, nella nave, si trasformò in un leone
terribile, all'estrema prora, e ruggiva profondamente; al centro
dello scafo,
continuando a mostrare prodigi, evocò un'orsa dal collo irsuto:
questa si ergeva minacciosa, e il leone stava all'estremità del ponte
- 48 con lo sguardo pauroso e bieco:
-

Inno VIII AD ARES

L'inno ad Ares non è un proemio epico, e la sua presenza in una raccolta di proemi è dovuta a un errore. Si tratta di una preghiera; inoltre, la divinità è identificata con un astro, e questo è un indizio di data molto tarda (non anteriore al primo secolo a. C.). Il Ruhnkenius, che per primo attirò l'attenzione dei critici su questo componimento, lo considerò un « inno orfico », e lo Hermann lo pubblicò nei suoi *Orphica* (1805) come inno 88; l'opinione dei due grandi maestri fu seguita da molti, fino al Gemoll. Peraltro già il Matthiae aveva fatto notare che l'inno si avvicina piuttosto a quelli di Cleante, lo stoico del terzo secolo a. C., e di Proclo, scolarca dei Neoplatonici nel quinto secolo d. C.: lo definiva dunque inno filosofico; e questa interpretazione, ribadita dall'Abel, è oggi accettata da tutti. Secondo il Matthiae e lo Pfeiffer, l'inno sarebbe anteriore a Proclo; secondo l'Abel e il Maass, il poeta è invece un imitatore di Proclo. Recentemente M. L. West ha dimostrato che l'autore dell'inno è Proclo stesso.

Non si può negare che l'inno VIII abbia molti caratteri in comune con le preghiere degli Orfici: si tratta però di elementi che appaiono anche negl'inni filosofici e che anzi, talvolta, hanno una diffusione molto più vasta. Ad esempio, il dio della guerra è qui invocato perché apporti la pace; lo stesso accade nell'inno orfico ad Ares (LXV); Pan è, per gli Orfici, il liberatore dal timor panico (XI 23), Thanatos assicura la longevità (LXXXVII) e così via. Ma anche Proclo invoca Afrodite per esser liberato dai desideri impuri (2,21). La struttura dell'inno VIII trova rispondenza sia nei carmi orfici, sia in Proclo e altrove: esso comincia con l'esaltazione del dio, e si conclude con la preghiera. Un altro elemento ambiguo è il coacervo di epiteti che caratterizza i vv. 1-9; questo dato stilistico è proprio soprattutto della poesia orfica, ma si ritrova – sebbene mai in misura così accentuata – negl'inni di Proclo: e l'analogia si spiega facilmente, poiché il filosofo conosceva e imitava tutta la produzione innografica conservata fino ai suoi tempi: alcuni critici

attribuiscono a lui la redazione della grande raccolta – comprendente, oltre ai suoi stessi inni, gli orfici, gli omerici, e quelli di Callimaco – da cui deriva l'archetipo dei manoscritti oggi noti (cfr. p. LXV).

Per altri aspetti, invece, l'ottavo inno omerico si distingue dagl'inni orfici. Qui Ares è identificato col suo pianeta; il poeta orfico, sebbene dedichi un inno agli astri (VII), non conosce l'identità fra gli dei olimpici e i pianeti. Inoltre le preghiere orfiche hanno un carattere spiccatamente liturgico: sono state composte per esser pronunciate nel corso di cerimonie sacre; spesso contengono un invito al dio perché sia presente; talvolta alludono a un rituale iniziatico (IV 9); e il titolo indica sempre quale aroma debba essere offerto alla divinità invocata. L'inno omerico è invece una preghiera individuale, come quelli di Proclo.

Si notano poi anche specifici rapporti, lessicali e stilistici, fra l'inno ottavo e Proclo (cfr. il commento). S'intende che le analogie possono anche spiegarsi con la tesi dell'imitazione, in un senso o nell'altro; comunque l'ipotetico imitatore – o modello – dovrebbe essere stato anch'egli un neoplatonico, poiché vi sono anche coincidenze con l'atteggiamento filosofico e pratico della scuola (ved. vv. 14, 17, e note). Ma, come osserva il West, il fatto che l'inno ad Ares ci sia pervenuto coi proemi epici di per sé stesso decide in favore dell'attribuzione a Proclo, perché la sua inclusione non può esser dovuta alla scelta deliberata di un editore, e deve perciò spiegarsi con uno slittamento nell'ambito della grande raccolta già costituita (si potrebbe anche pensare, col Baumeister, a un « errore di impaginazione » commesso dal primo compilatore). Le possibilità si limitano perciò a due: l'inno ottavo proviene dalla silloge orfica o da quella di Proclo; e la seconda ipotesi è nettamente preferibile.

Per la lettura di quest'inno, occorre dunque ricordare che, nella teologia di Proclo, Ares appare tanto fra gli dei ἀπόλυτοι o « liberi » (liberi da un corpo, perché sono puro spirito) quanto fra gli dei astrali, che hanno un corpo luminoso: per il filosofo, il mito è una teologia volgarizzata, quindi lo stesso teonimo può designare entità divine ben distinte, e di rango diverso. Ares come dio astrale si identifica con quello che per noi è il quarto pianeta (dal Sole) ed era per gli antichi il terzo, cominciando dall'esterno (cioè da Crono-Saturno): il pianeta rosso ([Platone], *Epinomis* 987 c) e fiammeggiante (*Etymologicum Magnum*, s.v. πυρόεις), per natura destinato a essere simbolo di guerra. La consacrazione di questo pianeta ad Ares – molto anteriore a Proclo – è ispirata al concetto tradizionale del dio guerriero. Pertanto, l'Ares astrale personifica il θυμός platonico, che è in senso positivo « coraggio », in senso negativo « ira » (cfr. v. 14 e nota).

Nel commento al *Timeo* (pp. 212,29-214,12) il filosofo aveva esaminato e classificato i vari tipi di preghiera, da quelle a scopo puramente pratico (per la pioggia, per il raccolto) e da quelle cartatiche (contro le malattie), fino alla preghiera filosofica; e concludeva affermando che « primissime » fra tutte sono le preghiere per la salvezza dell'anima.

Bibliografia

Religione astrale, e identificazione fra dei e pianeti: E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternnglauben*, Leipzig 1916; C. Bezold, F. Boll, H. Gundel, *Sternnglaube und Sternedeutung*, Leipzig 1931⁴; F. Cumont, *Les noms des planètes chez les Grecs*, « Antiquité classique » IV 1935, pp. 5-43; J. Bidez, *Platon et l'Orient*, Bruxelles 1935; A. J. Festugière, *Platon et l'Orient*, « Revue de philologie » XXI 1947, pp. 5-45; P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, « Revue des études grecques » LXV 1952, pp. 312-50; Margherita Isnardi, *Teoria e prassi nel pensiero dell'Accademia antica*, « La parola del passato » XI 1956, pp. 401-33.

Per gl'inni orfici rinvio alla bibliografia citata da G. Quandt, *Orphei hymni*, Berlin 1962⁵, pp. 58-61.

Su Proclo: U. von Wilamowitz-Moellendorff, « Die Hymnen des Proklos und des Synesios », in *Kleine Schriften* II, Berlin 1941, pp. 163-91; L. J. Rosàn, *The Philosophy of Proclus*, New York 1949; G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo*, Napoli 1952; R. Beutler, RE, s.v. *Proklos*; E. Vogt, *Procli Hymni*, Wiesbaden 1957; E. Zeller, R. Mondolfo, G. Martano, *La filosofia dei Greci* III 6, Firenze 1961, pp. 118-96; A. J. Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », in *Mélanges A. Piganiol* III, Paris 1966, pp. 1581-90; H. P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss. Köln 1967, pp. 76-108; A. C. Lloyd, « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », in *The Cambridge History of Later Greek Philosophy*, 1970, pp. 302-13; R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972.

Studi sull'inno ad Ares: Matthiae, *Animadversiones*, p. 90; E. Abel, *Orphica*, Lipsiae 1885, p. 102; E. Maass, *Orpheus*, München 1895, p. 198; E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternnglauben*, pp. 103-12; M. L. West, *The Eighth Homeric Hymn and Proclus*, « Classical Quarterly » XX 1970, pp. 300-4.

VIII. Εἰς Ἄρεα

Ἄρες ὑπερμενέτα, βρισάρματε, χρυσεοπήληξ,
 ὀβριμόθυμε, φέρασπι, πολισσόε, χαλκοκορυστά,
 καρτερόχειρ, ἀμόγητε, δορυσθενές, ἔρκος Ὀλύμπου,
 Νίκης εὐπολέμοιο πάτερ, συναρωγέ Θέμιστος,
 5 ἀντιβίοισι τύραννε, δικαιοτάτων ἀγέ φωτῶν,
 ἡνορέης σκηπτοῦχε, πυραυγέα κύκλον ἐλίσσων
 αἰθέρος ἐπταπόροις ἐνὶ τείρεσιν ἔνθα σε πῶλοι
 ζαφλεγέες τριτάτης ὑπὲρ ἄντυγος αἰὲν ἔχουσι·
 κλυθι, βροτῶν ἐπίκουρε, δοτὴρ εὐθαρσέος ἤβης,
 10 περὺ καταστίλβων σέλας ὑψόθεν ἐς βιόττητα
 ἡμετέρην καὶ κάρτος ἀρήϊον, ὥς κε δυνάϊμην
 σεύασθαι κακότητα πικρὴν ἀπ' ἐμεῖο καρήνου,
 καὶ ψυχῆς ἀπατηλὸν ὑπογνάμψαι φρεσὶν ὀρμὴν
 θυμοῦ τ' αὖ μένος ὀξὺ κατισχέμεν ὅς μ' ἐρέθησι
 15 φυλόπιδος κρυερῆς ἐπιβαινέμεν· ἀλλὰ σὺ θάρσος
 δός, μάκαρ, εἰρήνης τε μένειν ἐν ἀπήμοσι θεσμοῖς,
 δυσμενέων προφυγόντα μόθον κῆρράς τε βιαίους.

Titulus: εἰς ἄρεα Θ: τοῦ αὐτοῦ εἰς ἄρεα M εἰς τὸν ἄρην p 2. ὀβριμόθυμε M p (Barnes in v. l.) Wolf²: ὀμβριμόθυμε Θ 7. ἐπταπόροις Ψ: ἐπταπόροις M 9. εὐθαρσέος M At D: εὐθαλέος ET p, recepit Gemoll (qui maluit εὐθελέος) εὐ-
 θαρλέσος Π 12. σεύασθαι M, recepit Abel: σεύεσθαι Ψ | ἐμεῖο codd. (praeter B Γ), restituit West « Class. Quart. » 1970, p. 302, coll. Procl. III 10, I 27: ἐμοῖο B Γ (Hermann) 13. ἀπατηλὸν Ψ: ἀπατηλὴν M | ὑπογνάμψαι M (Stephanus):
 ὑπογνάψαι Ψ

VIII. Ad Ares

O Ares pieno di vigore, che gravi sul carro da guerra;
dall'elmo d'oro,
intrepido, portatore di scudo, difensore di città, coperto di
bronzo,
dalla mano possente, instancabile, forte con la lancia, baluardo
dell'Olimpo,
padre della Vittoria che dà fortuna in guerra, sostegno della
Giustizia, <
5 dominatore dei nemici, guida degli uomini giusti;
signore del coraggio, che ruoti la tua sfera vampante fuoco <
fra i pianeti dalle sette vie, dove i cavalli
fiammeggianti lungo la terza orbita in eterno ti portano:
ascoltami, protettore dei mortali, dispensatore della balda
giovinezza,
10 e riversa dall'alto sulla mia vita la tua mite luce
e la tua forza guerriera, così che io possa
allontanare da me l'odiosa viltà
e piegare nella mia mente la passione che inganna l'anima
e frenare la forza travolgente dell'ira, che mi spinge <
15 a gettarmi nella battaglia agghiacciante; tu invece, o beato,
concedimi il coraggio, e di rispettare le norme inviolabili
della pace,
sfuggendo al tumulto dei nemici, e alla morte inesorabile.

Inno IX AD ARTEMIDE

I problemi concernenti la figura di Artemide saranno trattati nella premessa all'inno XXVII, cui rinvio anche per la bibliografia. Il nono inno, composto di un esordio (vv. 1-6) e di uno o due congedi (vv. 7-9), va citato tra le fonti sul culto di Artemide in Asia Minore. Secondo il Wilamowitz, in «Hermes» LIV 1919, p. 54, nt. 1, i versi in cui si allude al viaggio della dea da Smirne, sua sede, a Claro, ove l'attende Apollo, sono stati composti nel settimo secolo, quando cioè Smirne dipendeva politicamente da Colofone: era stata conquistata dai Colofonii prima del 688 (Pausania, V 8,7) e fu loro tolta intorno al 600 a. C. da Aliatte, re di Lidia.

L'ipotesi del Wilamowitz è valida per quanto riguarda il limite cronologico inferiore: dopo la distruzione subita nella guerra contro Aliatte Smirne cessò di esistere come *polis* (risorse solo trecento anni dopo, nell'età dei diadochi: Strabone, XIV 646); quindi, probabilmente, perse anche la sua importanza come grande centro di culto. Per quanto riguarda l'epoca più antica il ragionamento è meno persuasivo: il fatto che Artemide si muova per andare dal fratello può esser dovuto al maggior prestigio di cui godeva Apollo agli occhi dei greci. Se poi si vuol ritenere che il mito implica specificamente la superiorità di Apollo Clario su Artemide Smirnea, si può osservare che le fortune dei santuari, e in particolare di quelli apollinei, non dipendono sempre da motivi politici. Il primato di Claro, in questi versi, può essere proclamato da un poeta ionico che non rappresenta l'opinione degli Smirnei; e d'altra parte può essere stato riconosciuto da Smirne anche quando la città era indipendente e faceva parte della lega eolica: dunque nell'ottavo secolo, e, per quel che ne sappiamo, anche prima.

IX. Εἰς Ἄρτεμιν

Ἄρτεμιν ὕμνει Μοῦσα κασιγνήτην Ἑκάτοιο,
παρθένον ἰοχέαιραν, ὁμότροφον Ἀπόλλωνος,
ἥ θ' ἔππους ἄρσασα βαθυσχοίνιο Μέλητος
ρίμφα διὰ Σμύρνης παγχρύσειον ἄρμα διώκει
ς ἐς Κλάρων ἀμπελόεσσαν, ὅθ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ῆσται μιμνάζων ἐκατηβόλον ἰοχέαιραν.

καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῇ·
αὐτὰρ ἐγὼ σε πρῶτα καὶ ἐκ σέθεν ἄρχομ' αἰεῖδεν,
σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον.

Titulus: εἰς ἄρτεμιν M Θ: εἰς τὴν ἄρτεμιν ρ 1. ὕμνει M ρ (Stephanus in annot. p. XXVI): ὕμνεϊ Θ 3. Μέλητος M (Martin, p. 62): μελήτης Θ μιλήτης ρ 7. θ' M, recepit Hermann: δ' Ψ

IX. Ad Artemide

Artemide canta, o Musa, sorella del dio arciere,
vergine saettatrice, nutrita con Apollo;
che, dopo avere abbeverato i cavalli al Meles dai folti canneti,
rapidamente guida il carro tutto d'oro, attraverso Smirne,
5 a Claro ricca di viti, dove Apollo dall'arco d'argento
siede, aspettando la saettatrice che colpisce lontano.

Così io ti saluto col mio canto, e con te tutte le dee;
ma io te per prima, e da te, comincio a cantare;
e dopo aver cominciato da te, passerò a un altro inno.

Inno X AD AFRODITE

Il compilatore della raccolta ha conservato ancora un esordio (vv. 1-3) e un congedo (vv. 4-6) in onore di Afrodite. Il congedo differisce di poco da quelli già noti (inno V 293-4; VI 19-21). L'esordio, sebbene costruito con temi tradizionali – al « desiderio » si allude nell'inno V 2; i « dolci doni » sono già in *Il.* III 64 –, ha un tono diverso, più leggero e superficiale: per questo poeta, l'amore non ha nulla di tragico, e le sue parole non potrebbero essere utilizzate come preludio per l'inno V (cfr. pp. 228-9). Per la bibliografia, cfr. inni V e VI.

Χ. Εἰς Ἀφροδίτην

Κυπρογενῇ Κυθήρειαν αἰέσομαι ἢ τε βροτοῖσι
μείλιχα δῶρα δίδωσιν, ἐφ' ἡμερτῶ δὲ προσώπῳ
αἰεὶ μειδιάει καὶ ἐφ' ἡμερτὸν φέρει ἄνθος.

χαῖρε θεά, Σαλαμῖνος εὐκτιμένης μεδέουσα
, καὶ πάσης Κύπρου· δὸς δ' ἡμερέσσαν ἀοιδὴν.
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Titulus: εἰς ἀφροδίτην M Θ: εἰς τὴν ἀφροδίτην p 3. ἐφ' ἡμερτὸν At D p:
ἐφ' ἡμερτὸν M ἐφ' ἡμερτὸν x, recepit Gemoll | φέρει Ψ: θέει M, recepit Allen¹
4. θεά, Σαλαμῖνος Ψ: μάκαιρα κυθήρης (κύθρης ss. η) M 5. καὶ πάσης Ψ:
εἰναλῆς τε M, recepit Allen¹

X. Ad Afrodite

Citerea, nata a Cipro, io canterò, che ai mortali
dolci doni concede, e nel volto desiderato
sempre sorride, e porta il fiore del desiderio.

Salve, o dea, signora della ospitale Salamina
, e di tutta Cipro: concedimi un amabile canto.

Ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno XI AD ATENA

Il poeta presenta Atena come dea della guerra, trascurandone le altre prerogative. In questo suo aspetto, qui e altrove, Atena è associata con Ares, ma fra le due divinità c'è un abisso incolmabile. Ares è il dio della battaglia in senso oggettivo; è ἄλλοπρόσαλλος, cioè sostiene ora l'una ora l'altra delle due parti in lotta (*Il.* V 830-4; cfr. *Od.* XI 537), ma in realtà è imparziale: ama il massacro per sé stesso, chiunque sia il vincitore, e perciò si presenta come giudice (*Od.* XVI 268-9). Achille dice a Ettore: « Non vi saranno patti fra noi, prima che uno di noi due, cadendo, sazi di sangue Ares » (*Il.* XXII 265-7; cfr. V 289, XX 78). Atena invece è la protettrice dei guerrieri, e ne esalta le qualità umane: coraggio, tenacia, astuzia: nei suoi scontri con Ares, è sempre vittoriosa.

Probabilmente Atena è l'erede di una dea minoica, chiamata dai moderni « dea dei serpenti » dal suo attributo più comune, e adorata in origine sulle pendici di montagne o colline, poi, nel Minoico Tardo – dal sedicesimo secolo in poi –, nei palazzi dei principi cretesi. In questa fase, divenne la protettrice dei palazzi e dei loro signori. Già nel quindicesimo secolo, i Micenei si insediarono a Creta, e adottarono il culto della dea minoica, che si diffuse poi in Grecia. Sull'acropoli ateniese, il tempio di Atena Poliade (*Erechtheion*) sorgeva sulle rovine della reggia micenea; qui, come altrove, il culto del re divenne culto della *polis*: confrontando un passo dell'*Iliade* (II 547-9) con uno dell'*Odissea* (VII 80-1) si nota che « la casa di Eretteo », cioè del re mitico, e il tempio di Atena si identificano. Nel santuario abitava un serpente cui si facevano offerte di miele; era chiamato οἰκουρός, « guardiano della casa », e la sua presenza – sebbene, per Erodoto (VIII 41), puramente immaginaria – simboleggiava la presenza della dea.

I principi micenei erano dediti alla guerra e alla pirateria: è logico supporre che la loro dea domestica sia diventata anche la loro protettrice nella battaglia. Così Atena acquistò la fisionomia tradizionale della dea armata, che appare al fianco degli eroi nelle

loro imprese più temerarie. Il Wilamowitz ritiene – a mio avviso, con ragione – che Atena, come dea guerriera, abbia esteso la sua tutela in primo luogo ai fabbri costruttori di armi. Questo legame specifico, attestato forse già nei documenti micenei di Pilo, si perpetua fino all'età classica. Altrettanto precoce, per lo stesso motivo, si potrebbe considerare il rapporto coi carpentieri, in quanto costruttori di carri da guerra (inno V 13; in Esiodo, *Op.* 430, il carpentiere è designato con la perifrasi « servo di Atena », di sapore miceneo). Per questa via Atena sarebbe diventata la dea di tutti gli artigiani, e infine anche delle arti femminili, filatura e tessitura.

Bibliografia

K. Kerényi, *Die Jungfrau und Muster der griechischen Religion*, Zürich 1952; F. Focke, *Pallas Athene*, « Saeculum » IV 1953, pp. 398-413; M. W. M. Pope, *Athena's Development in Homeric Epic*, « American Journal of Philology » LXXXI 1960, pp. 113-35; W. Poetscher, *Athene*, « Gymnasium » LXX 1963, pp. 394-418, 527-44; Marion Müller, *Athene als göttliche Helferin in der Odyssee*, Heidelberg 1966; R. M. Frazer jr., *Some Notes on the Athenian Entry, Iliad B* 546-556, « Hermes » XCVII 1969, pp. 262-6.

In particolare sulle origini: M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund 1950⁸, pp. 485-532; O. Carruba, 'Αθηνα, in *Atti e memorie del I Congresso internazionale di micenologia* (1967), Roma 1968, pp. 932-9; K. Branigan, *The Genesis of the Household Goddess*, « Studi micenei ed egeo-anatolici » VIII 1969, pp. 28-38; id., *The Foundations of Palatial Crete*, London 1970, pp. 92-113. Sulla « dea dei serpenti » a Creta, cfr. anche B. C. Dietrich, *Peak Cults and their Place in Minoan Religion*, « Historia » XVII 1969, pp. 257-75; id., *Minoan Peak Cult, a Reply*, ibid., XXI 1971, pp. 513-23. Sulle fonti micenee, cfr. G. Maddoli, *Studi sul pantheon miceneo*, « Atti dell'Accademia toscana "La Colombaria" » XXVII 1962-1963, pp. 69-79; Luigia A. Stella, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965, pp. 228-31.

Atena e la tecnica: M. Detienne, *Le navire d'Athéna*, « Revue de l'histoire des religions » CLXXVIII 1970, pp. 133-77; id., *Athena and the Mastery of Horse*, « History of Religions » XI 1971-1972, pp. 161-84.

Iconografia: Furtwängler, in Roscher, *Lexicon*, s.v. *Athene*; D. Levi, *Il Palladio di Gortina*, « La parola del passato » XI 1956, pp. 285-315.

Sulla nascita di Atena, cfr. inno XXVIII.

XI. Εἰς Ἀθηνᾶν

Παλλάδ' Ἀθηναίην ἐρυσίπολιν ἄρχομ' αἰίδειν,
δεινὴν, ἥ σὺν Ἀρῇ μέλει πολεμήϊα ἔργα
περθόμεναί τε πόλῃες αὐτὴ τε πτόλεμοί τε,
καί τ' ἐρρύσατο λαὸν ἰόντα τε νισόμενόν τε.
ἰ χαῖρε θεά, δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε.

Titulus: εἰς ἀθηνᾶν M Θ: εἰς τὴν ἀθηνᾶν ρ 3. πόλῃες M A Q P^{so} (Stephanus):
πόλῃες Θ B Γ P^o V | πτόλεμοι M Θ: πόλεμοι ρ 4. νισόμενον M, recepit
Allen¹: νισόμενον Ψ

XI. Ad Atena

Pallade Atena comincio a cantare, protettrice della rocca, <
terribile, che insieme con Ares ama le imprese guerresche
e le città devastate, e il grido di guerra e le battaglie,
e protegge l'esercito quando parte e quando ritorna.
5 Salve, o dea; concedimi fortuna e prosperità.

Inno XII A ERA

Il XII inno, nello stato in cui ci è giunto, è costituito solo da un esordio. È certo però che un proemio in onore di Era, come ogni altro, doveva chiudersi con un saluto o una invocazione; e non si può ammettere che il redattore della silloge sia venuto meno al suo impegno, rinunciando a offrire un esempio, sia pure banale, di saluto a Era (cfr. p. LX). È certo dunque che il congedo esisteva, e andò perduto per la negligenza di un copista.

L'inno esalta Era come sorella e moglie di Zeus (cfr. v. 3 e nota), signora dell'Olimpo, onorata da tutti gl'immortali. In origine, sembra ch'ella sia stata una fra le tante dee preelleniche di natura ctonia e di importanza puramente locale: era venerata soprattutto in Argolide. Quivi però doveva essere la maggiore divinità femminile, poiché i greci la chiamarono Era, che significa « la Signora » (*Ἥρα* è il femminile di *ἥρως*; cfr. inno XV). Il più antico documento del suo culto è una tavoletta micenea di Pilo (Tn 316), e in mancanza di altri dati non si può affermare che Era sia giunta a Pilo dall'Argolide. Ma in età arcaica e classica tutti i santuari di Era sono, o pretendono di essere, filiazioni dirette o indirette di quello che sorgeva in Argolide, non lungi da Micene. Ella infatti è « Argiva » non solo nella letteratura (*Il.* IV 8, V 908; Esiodo, *Theog.* 12; *Phoronis*, fr. 4 Kinkel, ecc.), ma anche nel culto, da Sparta all'Asia Minore (Samo, Cos) e all'Italia meridionale (Heraion alla foce del Sele: si ricordi che, secondo la teoria del Pugliese Carratelli, questo santuario potrebbe risalire all'età micenea). A Lesbo, ove l'epiteto non è attestato, la fondazione del tempio era attribuita agli Atridi (Saffo, fr. 17 Lobel-Page). S'intende che dea Argiva, in epoca antica, doveva significare non « dea di Argo », ma « dell'Argolide » (i due toponimi, in greco, sono identici): lo Heraion era al centro della regione, e, come s'è detto, più vicino a Micene che ad Argo; appartenne a quest'ultima solo dall'ottavo secolo a. C. Forse, nel caso di Era, la storia politica può esser chiamata a spiegare le fortune del culto. Sappiamo che i greci fecero di molte dee preelleniche le

consorti di Zeus; il primato dell'Argolide in età micenea fece sì che Era diventasse la più importante di queste figure.

La primitiva natura ctonia di Era traspare in qualche aspetto del culto e del mito: ella è chiamata Antheia, perché « fa crescere i raccolti » (*Etymologicum Magnum*, s.v. ἄνθεια); fra i suoi attributi sono il giglio e il melograno, simboli di fecondità. Nel mito, Era, come la Terra, ha la prerogativa della partenogenesi: secondo Esiodo (*Theog.* 927-9), genera « senza unirsi in amore » Efesto, che secondo altre fonti nacque dalla Terra (*Danais*, fr. 2 Kinkel; Pindaro, fr. 253 Snell); anche Tifeo è talvolta suo figlio (inno III 305-55; Stesicoro, fr. 62 Page), talvolta figlio della Terra (Esiodo, *Theog.* 821). Per Alceo, ella è una « madre universale » (πάντων γενέθλα, fr. 129 Lobel-Page). Ma, in quanto consorte di Zeus, che è il garante dell'ordine morale e sociale, Era assunse una funzione più specifica, e diventò la tutrice del sesso femminile come parte della società organizzata. Il suo culto rispecchia la vita della donna in tutte le sue fasi: ella è adorata come fanciulla (παῖς, παρθένος; il suo simulacro veniva tuffato una volta all'anno nella fonte Canathos, a Nauplia, e con questo bagno la dea ricuperava la verginità); come sposa (νύμφη, νυμφευομένη; inoltre τελεία, che significa « perfetta, compiuta ») e come promotrice delle nozze (γαμήλιος, γαμοστόλος; cfr. p. 228); come nutrice (κουροτρόφος; su questo punto mancano fonti letterarie, ma sopperiscono le figurazioni dello Heraion alla foce del Sele); come vedova (χήρα).

Bibliografia

S. Wide, *Chthonische und himmlische Götter*, « Archiv für Religionswissenschaft » X 1907, pp. 257-68; S. Eitrem, RE, s.v. *Hera*; H. G. Payne, *Perachora*, Oxford 1940-1955; B. Snell, « Hera als Erdgöttin », in *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, pp. 158-9; Paola Zancani Montuoro, U. Zanotti-Bianco, *Heraion alla foce del Sele*, Roma 1951-1954; É. Will, *Korinthiska*, Paris 1955, pp. 82-4; W. Pötscher, *Hera und Heros*, « Rheinisches Museum » CIV 1961, pp. 302-55; G. Maddoli, *Il rito degli Argei*, « La parola del passato » XXVI 1971, pp. 153-66; K. Kerényi, *Zeus und Hera*, Leiden 1972.

Sull'etimologia del nome, cfr. anche: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides' Herakles* I, Berlin 1909³, p. 47, nt. 77; F. R. Schröder, *Hera*, « Gymnasium » LXIII 1956, pp. 57-78; A. J. Van Windekens, « Ηρα, (die) junge Kub », « Glotta » XXXVI 1957-1958, pp. 309-11.

XII. Εἰς Ἥραν

Ἥρην αἶδω χρυσόθρονον ἦν τέκε Ῥεῖη,
ἀθανάτην βασιλείαν ὑπείροχον εἶδος ἔχουσαν,
Ζηνὸς ἐριγδούποιο κασιγνήτην ἄλοχόν τε,
κυδρὴν, ἦν πάντες μάκαρες κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον
ἄζόμενοι τίουσιν ὁμῶς Διὶ τερπικεραύνῳ.

XII. A Era

Era io canto, dal trono d'oro, che Rea ha generato,
regina immortale che ha la bellezza suprema;
di Zeus dal tuono profondo sorella e consorte, <
dea gloriosa, che tutti i beati nel vasto Olimpo,
s venerandola, onorano al pari di Zeus che gioisce del fulmine.

Inno XIII A DEMETRA

Come in altri casi, il diligente redattore ha voluto dare l'esempio di un esordio e di un congedo diversi da quelli usati nell'inno maggiore alla stessa divinità (cfr. p. 60). L'esordio (vv. 1-2) si distingue solo perché congloba un verso che nell'inno II fa parte invece del congedo (XIII 2 = II 493): si tratta di un verso formulare, buono a tutti gli usi. Il congedo (v. 3) è tra i più interessanti, perché è uno di quelli in cui appare più esplicita la funzione del proemio come preludio a un canto epico (cfr. inni XXXI e XXXII): si conclude infatti con le parole ἀρχε δ'ἀοιδῆς, « dà principio al mio canto ».

Quest'ultimo verso si ritrova in parte (da χαῖρε a πόλιν) presso Callimaco, *Cer.* 134, e perciò vari critici definirono il breve componimento come un centone di età ellenistica, romana, o bizantina, formato con materiale attinto all'inno omerico II e a Callimaco. Ma la formula « salve, o dea, e proteggi questa città » è così banale che può essere stata usata molte altre volte prima di Callimaco (Allen e Halliday), anche per divinità diverse da Demetra. Si aggiunga che il cosiddetto inno XIII non esiste per sé stesso, e che nessuno si sarebbe dato la pena di comporlo, sia pure come centone; esso ha rilievo solo in quanto esempio del repertorio rapsodico. Per ammettere che il v. 3 sia attinto a Callimaco dovremmo credere che il compilatore della raccolta non conoscesse alcun congedo tradizionale adatto per un inno a Demetra, oltre a quello dell'inno II, il che è molto difficile: fra l'altro, perché i congedi sono per la maggior parte intercambiabili. Per la bibliografia, cfr. inno II

XIII. Εἰς Δημήτραν

Δήμητρ' ἡύκομον σεμνήν θεὸν ἄρχομ' αἶδειν,
αὐτὴν καὶ κούρην, περικαλλέα Φερσεφόνειαν.
χαῖρε θεὰ καὶ τήνδε σάου πόλιν, ἄρχε δ' αἰοιδῆς.

Titulus: εἰς δημήτραν M Θ (Matthiae): εἰς τὴν δῆμητραν καὶ περσεφόνην p
1. Δήμητρ' H J (Chalcondyles): Δημήτερ' p Δημήτηρ' Θ Μημήτηρ' M | θεὸν Ψ:
θεὰν M, recepit Abel 2. Φερσεφόνειαν Ψ Chalcondyles Aldina Lovaniensis:
Περσεφόνειαν M Γ (Iuntina, edd. plerique) 3. σάου codd., restituit Gemoll:
σάω Barnes

XIII. A Demetra

Demetra dalle belle chiome, dea veneranda, comincio a
cantare,
e con lei sua figlia, la stupenda Persefone.
Salve, o dea: proteggi questa città, e dà principio al mio
canto.

Inno XIV ALLA MADRE DEGLI DEI

La divinità cui è dedicato l'inno XIV non ha un nome. Il titolo dell'inno, « Alla Madre degli dei », rispecchia fedelmente la formula con cui ella era più spesso invocata nel culto, dall'Asia Minore alla Grecia. Altre formule comunemente usate sono: Grande Madre degli dei; Grande Madre; e semplicemente « Madre ». Per contro, l'espressione scelta dal rapsodo, « Madre di tutti gli dei e di tutti gli uomini » (v. 1), è rara, e limitata alla lingua poetica (cfr. Aristofane, *Aves* 875-6): si può supporre che sia stata ispirata da un sincretismo fra la Madre degli dei e la Terra, genitrice universale (inno XXX 1).

L'anonimità della dea è sottolineata dal fatto che in molti dei suoi santuari anatolici ella era designata con un epiteto derivato dal luogo del culto: Madre Idea sul monte Ida; Dindimene a Pessinunte e a Cizico (presso ambedue le città sorgeva un monte Dindimo); Sipilene a Magnesia, dal monte Sipilo; e così via; era chiamata anche « Grande dea frigia » (IG XII 5, 240, da Paro; Strabone, X 469). Si potrebbe supporre che in origine sia esistita una moltitudine di dee locali, affini ma non identiche, e che la loro affinità sia stata sentita e messa in rilievo solo in progresso di tempo. In epoca tarda, si ebbe anche una certa confusione fra i vari epiteti: per esempio i romani chiamavano la loro *Mater Magna*, venuta da Pessinunte, « Madre Idea »; anzi Livio non esita a parlare della « Madre Idea che viene da Pessinunte » (XXIX 10,5; XXXIV 3,8).

Alcuni studiosi moderni chiamano la Madre degli dei « Cibeles » (Κυβέλη), e quest'uso, che ha il vantaggio della semplicità, non può dirsi scorretto; ma non va dimenticato che il nome Cibeles, come Idea, Dindimene, ecc., deriva da un toponimo (i monti Kybela), e ha forma di aggettivo sia nei testi paleofrigi (*matar kubeleja*, in Bitinia; *matar kubileja* a Metropolis) sia in fonti greche, come Ipponatte (fr. 156 Masson: l'ipponatteo Κυβηλῆς è interpretato come aggettivo da Nonno, X 387, XIV 214, XVII 19) e un'iscrizione di

Chio (SEG XXII 511, quarto secolo: offerta votiva $\mu\eta\tau\rho\iota\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\lambda\epsilon\iota\eta^1$). Inoltre il nome Cibeles, se ebbe fortuna presso i poeti, era poco diffuso nel culto: insomma, è solo uno fra i tanti epiteti della Grande Madre. La dea di Sardi Kybebe (Κυβήβη), che ha remote origini cappadociche, per quanto sia confusa con Cibeles in fonti greche molto tarde, e sia anch'essa una dea madre in senso generico, non è una Madre degli dei; basti ricordare che Ipponatte conosce ambedue i nomi, e identifica Cibeles con Rea, Kybebe con « Afrodite figlia di Zeus » (frr. 127 e 156 Masson).

Fra gli attributi citati dal poeta nell'inno XIV, alcuni hanno tradizioni antichissime, e si ritrovano, variamente combinati fra loro, e con altri elementi, presso molte divinità: per esempio la dimora sui monti, e il legame con gli animali selvaggi. I dati specifici sono: il titolo di « Madre degli dei » e i riti orgiastici. Questi ultimi, pur non essendo ignoti altrove, hanno avuto però in Frigia una diffusione eccezionale.

È difficile dire quando la Dea Frigia abbia assunto la sua fisionomia tipica; comunque non si dovrebbe pensare a un'epoca molto antica. Le dee incontrate dai greci quando, in età micenea, cominciarono a insediarsi sulle coste eggee dell'Asia Minore – l'Artemide di Efeso, e presumibilmente anche Afrodite (cfr. pp. 239-43) – pur avendo aspetti comuni con la Madre degli dei non possono in alcun modo confondersi con essa. La presenza di Frigi in Anatolia risale al Medio Bronzo, ma essi giunsero in varie ondate, non necessariamente di grande rilievo numerico, e certo non omogenee dal punto di vista culturale: forse è lecito parlare di una civiltà frigia in Asia soltanto dopo le grandi migrazioni che posero fine all'età del bronzo (XII-XI secolo a. C.).

Sulla data in cui i greci conobbero la Madre degli dei un'indizio è offerto da Eumelo di Corinto (fr. 10 Kinkel), il quale, secondo la tarda parafrasi a noi giunta, narrò un incontro fra Dioniso e Rea « a Cibeles in Frigia ». Può darsi che i nomi usati dallo scoliaste (a *Il.* VI 131) non siano quelli del testo originale, ma sulla sostanza non vi sono dubbi. Dunque la Dea Frigia, almeno come personaggio mitico, era già nota anche ai greci della madrepatria nell'ottavo secolo. Per quanto riguarda il culto, sappiamo che i Ciziceni facevano risalire il santuario sul Dindimo all'epoca degli Argonauti. Questo fatto dimostra che il culto preesisteva alla fondazione della città (circa 675), e presumibilmente i coloni non tardarono a farlo proprio.

¹ La quantità della prima *e* era evidentemente, all'orecchio dei greci, indeterminata: accanto al più comune Κυβέλη abbiamo Κυβήλις in Ipponatte e in Nonno. La quantità del primo *a* in κυβέλας (Locri Epizefirii) è ignota; il timbro *a* per *e* davanti a liquida è caratteristico di alcuni dialetti greci nordoccidentali ($\Delta\alpha\phi\omicron\iota$ per $\Delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$, ecc.).

Certo non si può escludere che altrove la dea fosse venerata già prima del settimo secolo, ma su ciò non abbiamo testimonianze dirette. L'iscrizione vascolare di Locri Epizefirii, pubblicata da Margherita Guarducci e da lei datata tra la fine del settimo e l'inizio del sesto secolo a. C., fa pensare che la dea fosse venerata almeno nel settimo secolo in qualche città greca, ma non ionica, dell'Asia Minore: forse a Rodi, poiché i Rodii rappresentano il tramite più probabile fra l'Anatolia e l'occidente. Sembra che il culto sia stato introdotto ad Atene verso la fine del sesto secolo (costruzione del *Metreon*) e nei primi decenni del quinto a Tebe, poiché l'iniziativa si attribuisce a Pindaro.

Accolta nel mondo greco, la Madre degli dei fu soggetta a nuovi fenomeni di sincretismo; nel culto, fu avvicinata piuttosto a Demetra, nel mito, a Rea (Nilsson). L'identificazione con Rea potrebbe risalire al frammento di Eumelo già citato, ove, secondo la parafrasi, Dioniso apprende i riti catartici da Rea, nella località di Cibebe in Frigia. Ma lo scoliaste che riferisce l'episodio avverte che esso è stato narrato da molti altri dopo Eumelo; il nome Rea può dunque essere stato inserito da una delle fonti intermedie. Va ricordato infine che a Roma i culti di Cerere (Demetra) e della *Mater deorum magna Idaea* non si confondono, e sembra anzi che i romani abbiano tenuto a sottolineare la differenza (Brelich).

Bibliografia

Sulle dee madri in generale, cfr. inni V e XXX. Sui culti anatolici: E. Laroche, « Koubaba, déesse anatolienne », in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne (Colloque de Strasbourg, 1958)*, Paris 1960, pp. 113-28; R. Gusmani, « Le religioni dell'Asia Minore nel primo millennio a. C. », in G. Castellani, *Storia delle religioni* II, Torino 1971*, pp. 293-341.

Fonti epigrafiche sui nomi Kybebe, Kybele, ecc.: R. Gusmani, *Der lydische Name der Kybele*, « Kadmos » VIII 1969, pp. 158-61; M. Lejeune, *Discussions sur l'alphabet phrygien*, « Studi micenei ed egeo-anatolici » X 1969, pp. 26, e 30, nt. 55; M. Guarducci, *Cibebe in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefirii*, « Klio » LII 1970, pp. 133-8.

Culti greci: E. Will, « Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec », in *Éléments orientaux...*, pp. 95-111; B. Moreux, *Déméter et Dionysos dans la septième Isthmique de Pindare*, « Revue des études grecques » LXXXIII 1970, pp. 1-14. Culti romani: H. Graillot, *Les cultes de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912; A. Brelich, *Offerte e interdizioni*

alimentari nel culto della Magna Mater a Roma, « Studi e materiali di storia delle religioni » XXXVI 1965, pp. 27-42; K. Ziegler « Mater Magna oder Magna Mater? », in *Hommages M. Renard II*, Bruxelles 1969, pp. 845-55.

XIV. Εἰς Μητέρα θεῶν

Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
ὕμνει, Μοῦσα λίγεια, Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο,
ἧ κροτάλων τυπάνων τ' ἱαχὴ σύν τε βρόμος αὐλῶν
εὔαδεν, ἥδ' ἐ λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων,
οὐρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὑλήεντες ἑναυλοὶ.
καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῇ.

Titulus: εἰς μητέρα θεῶν M At D II: εἰς μητέρα τῶν θεῶν ET εἰς τὴν ῥεάν ρ
z. ὕμνει M ρ (Stephanus, cfr. IX 1): ὕμνεϊ Θ 3. κροτάλων M Θ: κροτάλη ρ |
τυπάνων ρ (Parisiensis): τυμπάνων M Θ Γ (τυπάνα E^m) | βρόμος M ρ (Barnes):
τρόμος Θ 6 θ' M, recepit Hermann: δ' Ψ

XIV. Alla Madre degli dei

La madre di tutti gli dei e di tutti gli uomini
cantami, Musa canora, figlia del grande Zeus:
cui il clamore dei crotali e dei timpani, e il gemito dei flauti <
sono cari, e l'urlo dei lupi e dei fieri leoni,
, e i monti pieni di echi, e le selvose vallate. <
Così io ti saluto col mio canto, e con te tutte le dee.

Inno XV A ERACLE DAL CUORE DI LEONE

Il primo editore della silloge, raggruppando gl'inni XV, XVI e XVII, ha seguito un criterio logico: Eracle, Asclepio e i Dioscuri sono stati considerati, secondo le epoche e i luoghi, come dei o come eroi. Per i greci, l'eroe è un uomo, vissuto fra gli uomini, e, dopo aver compiuto gesta eccezionali (non necessariamente gloriose: può trattarsi anche di grandi scelleratezze), morto e disceso agl'Inferi. Gli si tributa un culto perché egli è capace di agire, in bene o in male, sul destino dei posteri, dall'oltretomba: o meglio dalla tomba, poiché di solito i culti eroici hanno portata locale. Possono sperare nella protezione dell'eroe solo gli abitanti del territorio dove egli è sepolto: a questa limitazione si rimedia attribuendo allo stesso eroe varie sepolture (per esempio, a Oreste: Erodoto, I 67; Eschilo, *Eum.* 767-71).

Molti antichi dei degradati, cioè spodestati da nuove divinità, vennero assimilati agli eroi: ma in questo caso si è creata una leggenda che narra delle loro vicende umane e della loro morte. D'altra parte, l'istituzione di culti eroici per morti illustri è un fenomeno abbondantemente documentato in età storica: basti ricordare i re di Sparta, i fondatori di colonie, i tirannicidi Armodio e Aristogitone, Sofocle, Filopemene. Si è dunque fatta l'ipotesi che il culto degli eroi derivi da quello dei morti, e in particolare degli antenati (Rohde). Il termine *ἥρωας* (« signore »), in origine, non è altro che un'espressione di rispetto; ma fu attribuito per eccellenza agli antenati in quanto oggetto di culto. L'ipotesi, di per sé attendibile, è ora confermata dalle tavolette piliie Tn 316, Fr 1204, che registrano offerte al *τρισήρωας*: il termine è stato avvicinato al classico *τριπάτωρ*, *τριτοπάτωρ*, letteralmente « bisnonno », ma usato — di solito al plurale — nel senso di « antenato, progenitore » (Hemberg). In questo caso, è inevitabile supporre che il culto privato degli eroi abbia preceduto il culto pubblico, perché gli antenati della famiglia sono un dato reale, quelli di un popolo, di una tribù o di un demo sono un'astrazione: o in quanto non sono mai esistiti

(antenati mitici) o in quanto non sono affatto antenati, come i fondatori e i benefattori di città.

Si pone dunque il problema del modo in cui sorsero i culti pubblici, o in altri termini del modo in cui si passò dal concetto di eroe come antenato a quello di eroe come « morto illustre », degno di essere venerato dalla comunità. Questo sviluppo si era già compiuto in età micenea, perché le offerte al *τρισήρω*s di Pilo sono già di carattere pubblico: non si nota alcuna differenza nel modo di registrazione fra le divinità citate in Tn 316, lin. 5, e le altre della stessa tavoletta; né tra Fr 1204 e le altre sei tavolette dello stesso gruppo. La spiegazione più semplice è che, in una prima fase, i riti celebrati dalle dinastie regnanti per i propri antenati – reali o immaginari – siano divenuti culti di stato. Ciò potrebbe essere accaduto, fra l'altro, anche a Pilo. Questi eroi di origine dinastica avrebbero aperto la via agli eroi di origine popolare, non antenati di famiglie ma padri del popolo, fra i quali la categoria più cospicua è costituita dai « raddrizzatori di torti » e « uccisori di mostri »: Teseo, Bellerofonte, Eracle.

I motivi per cui alcuni eroi diventano dei sono molti vari. La vicenda di Eracle può essere stata determinata dalla diffusione panellenica dei suoi miti e del suo culto: gli eroi, come s'è detto, sono legati a una o a poche località. Anche gli aspetti del fenomeno variano da un caso all'altro: Eracle è stato accolto nell'Olimpo, il che non accade ad Asclepio. La maggior parte dei testi epici considera Eracle solo nel suo aspetto di uomo soggetto alla morte: aspetto sottolineato con un'insistenza che talvolta potrebbe sembrare polemica (*Il.* V 635-43, XVIII 117-9, XIX 103-5; *Od.* VIII 223-5, XXI 26; [Esiòdo] *Scut.* 350-1). In altri passi invece gli aedi ricordano tanto la sua travagliata vicenda umana, quanto l'apoteosi, che è vista come un compenso per le sofferenze subite (cfr. vv. 7-8). Un singolare compromesso fra le due tendenze si trova poi nell'*Odissea* (XI 601-29). Secondo una tradizione evidentemente troppo radicata perché fosse possibile rinunciarvi, Odisseo incontrava Eracle agl'Inferi. Ma nel momento in cui l'episodio raggiunse la forma definitiva l'apoteosi era universalmente accettata, sicché il poeta è costretto a destreggiarsi: « ...riconobbi la forza di Eracle: l'ombra; poiché egli in persona fra gli dei immortali si rallegra nei banchetti ed è lo sposo di Ebe dalle belle caviglie ».

Talvolta si afferma che l'apoteosi di Eracle risale al sesto secolo; ma su ciò non abbiamo alcun dato. Sappiamo solo che i Maratonii si vantavano d'essere stati i primi a venerarlo come dio (Pausania, I 15,3; 32,4), e questa tradizione ci porta a un'epoca in cui i demi attici avevano ancora una certa autonomia e capacità d'iniziativa di fronte ad Atene; un'epoca dunque, probabilmente, anteriore al sesto secolo.

Un problema difficile è posto dal nome di Eracle, che dovrebbe significare « glorioso per Era », cioè con l'aiuto di Era, benché l'eroe sia continuamente perseguitato dalla dea. Alcuni studiosi perciò ritengono che in una fase più antica della tradizione Eracle sia stato il beniamino di Era; di ciò rimarrebbe qualche traccia in alcuni miti « eccentrici » (per esempio, Eracle allattato da Era: Licofrone, vv. 1327-28; Diodoro Siculo, IV 9; Pausania, IX 25,2). Un'altra spiegazione è stata proposta dal Kretschmer: Eracle fu in origine un eroe popolare dell'Argolide; come molti eroi popolari doveva avere un nome diffuso, da persona qualunque, sul tipo di Hans, Hänsel, ecc.; e nell'Argolide un nome teoforo derivato da Era risponde appunto a questa esigenza. Se più tardi non troviamo alcun Eracle né ad Argo, né altrove, è perché i nomi degli eroi, fino all'età ellenistica, erano evitati in quasi tutto il mondo greco.

Alcuni editori (Abel; Allen e Halliday) accettano la notizia degli scolasti secondo cui i versi dell'*Odissea* sull'apoteosi di Eracle furono interpolati da Onomacrito, vissuto in Atene al tempo della tirannide (sesto secolo avanzato); e ne arguiscono che l'inno, poiché tiene conto della interpolazione, deve essere ancora più tardo. Ammesso che l'autore dei versi incriminati (*Od.* XI 601-4) sia veramente Onomacrito – il che non è affatto certo, poiché questo autore è un bersaglio convenzionale della critica omerica – nulla prova che l'inno XV ne senta l'influsso e gli sia posteriore. Ciò che i versi dell'*Odissea* hanno di tipico è la distinzione fra l'ombra di Eracle e la sua persona, particolare che non ritorna altrove; il poeta dell'inno si limita ad affermare che Eracle vive beato nell'Olimpo, e questa era opinione comune almeno dall'inizio del sesto secolo, se non prima (cfr. sopra). Il Gemoll ha poi osservato che il titolo dell'inno dev'essere tardo, e forse bizantino (l'epiteto *λεοντόθυμος* non è attestato in greco classico): in questo caso però egli stesso conviene che la data del titolo non offre alcun indizio sulla data dell'inno.

Bibliografia

Sugli eroi in generale, E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1925; S. Eitrem, RE, s.v. *Heros*; L. R. Farnell, *Greek Hero Cults*, Oxford 1921; Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce*, Paris 1942; A. D. Nock, « The Cult of Heroes », in *Essays on Religion and the Ancient World* II, Oxford 1972, pp. 575-605; B. Hemberg, *Τριπάτωρ und τρισηρώς*, « *Eranos* » LII 1954, pp. 172-90; A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958; J. Fontenrose, *The Hero as Athlete*, « *California Studies in Classical Antiquity* » I 1968, pp. 73-104.

Su Eracle: L. R. Farnell, op. cit., pp. 95-145; P. Kretschmer, *Mythische Namen: Herakles*, « Glotta » VIII 1917, pp. 121-9; M. Launey, *Le sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos*, Paris 1944; P. Walcot, *The Divinity of the Mycenaean King*, « Studi micenei ed egeo-anatolici » II 1967, pp. 53-62; W. Pötscher, *Der Name des Herakles*, « Emerita » XXXIX 1971, pp. 169-84. Iconografia: F. Brommer, *Herakles*, Münster 1953; id., *Vasenlisten zu griechischen Heldensagen*, Marburg 1973³, pp. 1-209; R. Flacelière, P. Devambez, *Héraclès, images et récits*, Paris 1966. In particolare sull'ingresso di Eracle nell'Olimpo: K. Schauenburg, *Herakles unter den Göttern*, « Gymnasium » LXX 1963, pp. 113-33.

XV. Εἰς Ἡρακλέα λεοντόθυμον

Ἡρακλέα Διὸς υἱὸν αἰέσομαι, ὃν μέγ' ἄριστον
γείνατ' ἐπιχθονίων Θήβης ἐνὶ καλλιχόροισιν
'Αλκμήνη μιχθεῖσα κελαϊνεφεί Κρονίωνι·
ὃς πρὶν μὲν κατὰ γαῖαν ἀθέσφατον ἦδὲ θάλασσαν
; πλαζόμενος πομπῇσιν ὕπ' Εὐρύσθῃος ἀνακτος
πολλὰ μὲν αὐτὸς ἔρεξεν ἀτάσθαλα, πολλὰ δ' ἀνέτλη·
νῦν δ' ἤδη κατὰ καλὸν ἔδος νιφόεντος Ὀλύμπου
ναίει τερπόμενος καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.
χαῖρε, ἀναξ Διὸς υἱέ· δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον.

4a ὃς ῥα ἡμὲν κατὰ γαῖαν ἀθέσφατον ἦδὲ θάλασσαν
πλαζόμενος πεμῆνετ', ἀεθλεύων <δὲ> κραταιῶς,
6a πολλὰ μὲν αὐτὸς ἔρεξεν ἀτάσθαλα, ἐξοχα ἔργα·

Titulus: εἰς Ἡρακλέα λεοντόθυμον M Θ: εἰς τὸν Ἡρακλέα p 2. ἐνι Matthiac: ἐνὶ
codd. | καλλιχόροισιν Θ B Γ P V: καλλιχόροισι M A Q 4.-6. exhibet Ψ: 4a-6a
M 5. ὕπ' Wolf*: ὕπ' codd. 5a. πημῆνετ' (πημαίνετ' ss. η) M: πημαίνετ'
Allen Sikes, Humbert 8a add. Ilgen

XV. A Eracle dal cuore di leone

Eracle, figlio di Zeus, canterò, che, di gran lunga il più forte
degli uomini, generò a Tebe dalle belle danze
Alcmena, unitasi al Cronide dagli oscuri nemi;
Eracle, che dapprima, sulla terra infinita e sul mare,
, errando agli ordini del re Euristeo, <
molte cose inaudite compì egli stesso, e molte sofferse:
ma ora, nella bella dimora dell'Olimpo nevoso
vive lieto, e ha come sposa Ebe dalle belle caviglie. <
Salve, signore, figlio di Zeus; concedimi valore e prosperità.

^{4a} Eracle, che sia sulla terra infinita, sia sul mare,
soffrì errando e battendosi con vigore,

^{6a} e da solo compì molte gesta inaudite, straordinarie;

Inno XVI AD ASCLEPIO

Asclepio, come Eracle (inno XV), è stato eroe, e dio. Se ci limitiamo ai dati espliciti, la sua storia è semplice: egli è un eroe non solo nelle fonti più antiche, ma ancora al tempo di Pindaro (*Pyth.* 3, 7). Nella sua qualità di eroe medico, era spesso venerato con Apollo, dio risanatore, ed era ritenuto il capostipite di alcune delle scuole mediche più famose. L'opinione ch'egli fosse un dio si affermò dapprima in Epidauro, nel corso del quinto secolo; e gradualmente si diffuse in tutto il mondo greco. In vari luoghi, come a Epidauro e a Cos, l'importanza del suo culto si accrebbe anche a spese di Apollo (caso assai raro: cfr. p. 79). Peraltro, il nuovo dio non fu annoverato fra i celesti: nessuna fonte allude a un suo ingresso nell'Olimpo se si eccettua Luciano, *Dialogi deorum* 13, che, come osserva il Nock, vuole solo scherzare. Ancora al tempo di Pausania i greci ricordavano bene che Asclepio era stato prima un eroe, poi un dio. Lo scrittore non era d'accordo, e sosteneva ch'egli era stato sempre riconosciuto come dio (II 26, 10). Alcuni moderni formulano una teoria più complessa: si tratterebbe di un antico dio, poi degradato ad eroe, e infine ritornato al rango divino. Questa teoria, come altri hanno osservato, non è dimostrata; merita però un attento esame.

Si narra che Asclepio sia stato incenerito dal fulmine di Zeus perché era capace di risuscitare i morti e così violava il privilegio degli dei immortali (Esiodo, fr. 51 Merkelbach-West; Pindaro, *Pyth.* 3, 54-60; Euripide, *Alc.* 3-4). Come sappiamo, il fuoco è un simbolo di rinascita e di vita eterna: anche Semele è incenerita alla vista di Zeus, e poi sale all'Olimpo. Minucio Felice ha scritto appunto « Esculapio, per diventare dio, viene fulminato; Ercole, per spogliarsi della sua umanità, viene arso sul rogo del monte Eta » (XXII 7). Ciò farebbe supporre un'apoteosi anteriore a quella « ufficiale » del quinto secolo avanzato. D'altra parte, anche la nascita di Asclepio avviene sotto il segno del fuoco: egli fu sottratto dal rogo su cui ardeva la salma di sua madre Coronide (Pindaro, *Pyth.* 3, 38-46). Questo secondo mito implicherebbe ch'egli sia nato

immortale, come Dioniso. Tuttavia tanto Esiodo quanto Pindaro lo considerano un eroe. Da ciò si possono trarre due conclusioni: o il fuoco, in questo caso, non ha alcun significato simbolico, o la tradizione era così antica da aver perso il suo significato agli occhi di coloro che ce la conservano. La soluzione del problema può essere forse suggerita da un altro elemento. Il nome di Asclepio appare nelle fonti in una eccezionale varietà di forme: solo a Epidauro, accanto ad 'Ασκληπίος, troviamo Αισκληπίος (latino *Aisclapius*, poi *Aesculapius*), 'Ασκληπιός, e Αισκληπιεύς; considerando i dati di tutta la Grecia, si ha una dozzina di varianti. Ciò fa supporre che si tratti di un nome preellenico, il cui adattamento al greco non era facile, tanto che le oscillazioni perdurarono fino all'età ellenistica.

Se Asclepio è una figura così antica da aver preceduto l'arrivo dei protogreci in Ellade, è presumibile allora ch'egli rappresenti un'epoca, e una cultura, in cui non era concepibile la distinzione tipicamente greca fra dei ed eroi¹. Egli sarebbe stato un essere divino per gli abitanti della Grecia preellenica: i greci finirono col sentirlo come un eroe per la sua natura ctonia e per il carattere estremamente specializzato delle sue funzioni, ma questo chiarimento si sarebbe attuato solo nel corso di varie generazioni, e ciò può spiegare il carattere contraddittorio dei miti che lo riguardano.

Dal testo dell'inno è impossibile arguire se il poeta considera Asclepio dio, o eroe; è probabile che lo consideri un dio, poiché gl'inni epici in generale sono rivolti a divinità. In questo caso, i versi sarebbero stati composti non prima del quarto secolo. Nel quinto, infatti, la diffusione del nuovo culto era appena agli inizi, e l'unico agone poetico in onore di Asclepio dio doveva essere quello di Epidauro, ricordato da Platone (*Ion* 530 a). Ma il poeta ammette che Asclepio sia nato in Tessaglia, mentre gli Epidaurii pretendevano ch'egli fosse nato sul monte Myrtion, presso la loro città. Quindi l'esordio non è destinato a Epidauro: si deve pensare a qualche altro agone, non attestato, ma possibile nel quarto secolo. L'esistenza di inni epici dedicati ad eroi non è comunque del tutto esclusa: gli agoni poetici erano stati in origine agoni funebri, quindi strettamente connessi al culto eroico (ved. p. XV). Un inno ad Asclepio eroe, aperto dall'esordio a noi pervenuto, potrebbe essere anche molto più antico del quinto secolo, e potrebbe essere stato recitato in uno qualunque dei luoghi in cui era venerato l'eroe e si accettava la tradizione della sua nascita in Tessaglia.

¹ Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 387.

Bibliografia

Sul culto degli eroi, cfr. inno XV; su Asclepio: Emma J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepios*, Baltimore 1945 (cfr. anche la recensione di A. D. Nock, in « Classical Philology » XLV 1950, pp. 45-50); H. Grégoire, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, « Académie royale de Belgique, Mémoires » XLV 1949; V. Cilento, « Asclepio » in *Pygmalion*, Milano 1972, pp. 33-45; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967. Culto di Asclepio a Epidauro: F. Hiller von Gaertringen, *Inscriptiones Graecae* IV 1²; W. Peek, *Inchriften aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin 1969; Alison Burford, *The Greek Temple Builders at Epidauros*, Liverpool 1969; a Cos: G. Pugliese Carratelli, *Gli Asclepiadi e il sinecismo di Cos*, « La parola del passato » XII 1957, pp. 333-42; id., *Il damos coo di Isthmos*, « Annuario della Scuola archeologica italiana, Atene » 1963-1964, pp. 149-53. Iconografia: U. Hausman, *Kunst und Heilium, Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam 1948.

XVI. Εἰς Ἀσκληπιόν

Ἴητῆρα νόσων Ἀσκληπιὸν ἄρχομ' αἰεῖδεν,
υἷὸν Ἀπόλλωνος τὸν ἐγένεατο δῖα Κορωνίς
Δωτίῳ ἐν πεδίῳ, κούρη Φλεγύου βασιλῆος,
χάρμα μέγ' ἀνθρώποισι, κακῶν θελκτῆρ' ὀδυνάων.
καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, ἄναξ· λίτομαι δέ σ' αἰοιδῆ.

Titulus: εἰς ἀσκληπιόν Θ: εἰς τὸν ἀσκληπιόν M p 1.-3. laudat schol. in Pind.
Pyth. III 14 3. Φλεγύου M p x Chalcondyles: φλεγύα schol. φλεγύος At D
φλεγύεω Barnes

XVI. Ad Asclepio

Il risanatore dei morbi, Asclepio, comincio a cantare,
figlio di Apollo, che generò la divina Coronide
figlia del re Flegias, nella pianura Dotia,
grande conforto per gli uomini, dio che scongiora le crudeli
sofferenze.

5 Così io ti saluto, signore, e col canto ti rivolgo la mia
preghiera.

<

Inno XVII AI DIOSCURI

Il mito dei Dioscuri, « i giovani (figli) di Zeus », ha una storia particolarmente complessa. Dobbiamo fare i conti con una coppia di dei celesti – i Dioscuri primitivi –, una di dei ctonii (gli *Anake*); una di antichissimi dei degradati a eroi (i Tindaridi), e infine con due eroi spartani, Castore e Polluce, che in origine non erano legati né fra loro, né con Zeus o Tindaro.

Partendo dall'ipotesi – plausibile per vari motivi – che la cultura diffusa nella penisola greca anteriormente all'invasione dei proto-greci abbia qualche analogia con la cultura etrusca, il Maresch e il Kretschmer hanno suggerito la possibilità che i Tindaridi siano l'equivalente preellenico dei Dioscuri. Tin, o Tinia, è il dio etrusco della luce diurna (*tin*, come appellativo, vale « giorno »), paragonabile per questo aspetto a Zeus e a Iuppiter, coi quali infatti venne identificato. Il suffisso *-dar-* è stato avvicinato all'etrusco *-tur, -θur*, che ha valore patronimico (*Velθur* = figlio di Vel); dunque **τινδαρ-* significherebbe « figlio di Tin ». La forma Tindaridi non è stata spiegata dai due studiosi in modo soddisfacente: a mio avviso, i greci rideterminarono il nome straniero, che appariva poco chiaro, con il loro suffisso patronimico *-ιδᾶ-*: di qui i Tindaridi, e poiché questo termine fu interpretato « figli di Tindaro », di qui l'eroe Tindaro, sposo di Leda e padre anche di Elena e Clitennestra. Si potrebbe pensare che, quando Zeus prese il posto di Tindaro come sposo di Leda, e padre di Elena, i Tindaridi siano diventati Dioscuri; cioè il nome parzialmente barbaro sia stato tradotto in greco. Per contro, vari argomenti inducono ad ammettere che « i figli del cielo luminoso » appartengano al patrimonio comune della religione indoeuropea (cfr. inno XXXIII); il che vuol dire che i greci li conoscevano già quando giunsero in Ellade. I Dioscuri non sono quindi una semplice interpretazione greca dei Tindaridi, ma un'altra coppia di gemelli divini e celesti: essi, come gli Asvini indiani, sono « cavalieri del cielo », pronti a soccorrere gli uomini nei pericoli più gravi. È inoltre lecito supporre che, dopo l'arrivo

dei protogreci, i Tindaridi siano stati eclissati dai Dioscuri, e degradati a eroi, oggetto, perciò, di culto ctonio.

Castore e Polluce, come ha dimostrato il Bethe, erano venerati in Laconia come eroi, l'uno indipendentemente dall'altro. Divennero una coppia di fratelli solo quando si identificarono coi Tindaridi, in epoca ignota, ma anteriore alle nostre fonti più antiche. Essi sono figli di Tindaro nell'*Odissea* (XI 298-300); nell'*Iliade* (III 238), Elena dice « i miei fratelli, generati dalla stessa madre »; ciò sembra significare che erano nati da un padre diverso, cioè da Tindaro e non da Zeus. In questa fase, essi sono ancora eroi: secondo il poeta dell'*Odissea* « ambedue li ricopriva, vivi, la terra generatrice di biade » (XI 301); secondo Alcmane, essi abitano, vivi, sotto la terra di Terapne (scolio a Euripide, *Tro.* 210; cfr. il fr. 2 Page)¹. Tale è appunto la caratteristica degli eroi. Anche gli autori di età classica e tarda (Isocrate, 10, 61; Pausania, III 13, 1) ricordano che l'apoteosi era toccata ai Tindaridi qualche tempo dopo la loro morte; cioè, dopo un periodo in cui essi avevano avuto culto eroico.

I Tindaridi vennero identificati coi Dioscuri in un'epoca non necessariamente « postomerica », ma certo non antichissima, perché l'*Iliade* non ha ancora preso atto dell'innovazione; e all'*Odissea* ne giunse solo un'eco molto vaga. L'affinità fra le due coppie, come s'è detto, non era stata sentita dai protogreci — fra l'altro, i figli di Tin non potevano essere « signori di cavalli », perché il cavallo era sconosciuto nell'ambiente egeo fino al terzo millennio —, ma fu poi accentuata dall'ingresso di Castore, cavaliere per eccellenza, nella genealogia di Tindaro. Una volta accettata l'identificazione, Castore e Polluce diventarono figli di Zeus (inni XVII e XXXIII; Esiodo, fr. 24 Merkelbach-West; Alceo, fr. 34a Lobel-Page; così ancora Teocrito, 22). A ciò non faceva ostacolo il patronimico Tindaridi; la formula « Tindaridi figli di Zeus » era per i greci perfettamente ovvia, come « Amfitrioniade figlio di Zeus » nel caso di Eracle.

Dunque, una coppia eroica si fuse con una coppia divina: ma i greci non riuscirono a dimenticare la natura ctonia della prima. Fu escogitato dunque un singolare compromesso: si immaginò che Castore fosse mortale e Polluce immortale, e che l'affetto fraterno avesse indotto Polluce a dividere la sua sorte privilegiata con Castore. Pertanto essi, naturalmente sempre uniti, dimoravano un giorno nell'Olimpo, un giorno nella loro tomba eroica: godevano cioè della immortalità a giorni alterni (*ἐτερέημερος ἀθανασία*, *Cypria*,

¹ Si noti che lo scoliaste, come tutti i grammatici che hanno parafrasato Alcmane, allude ai Dioscuri; il poeta invece usava, per quanto sappiamo, il termine Tindaridi (fr. 10 b, 9 Page).

p. 103 Allen, 16-7, da Proclo; cfr. fr. 6; Pindaro, *Pyth.* 11, 61-4, *Nem.* 10, 55-90; Licofrone, vv. 564-6, cfr. 511)¹. A qualcuno doveva apparire strano che un mortale e un immortale fossero nati a un tempo dallo stesso padre e dalla stessa madre; perciò Castore fu considerato figlio di Tindaro, Polluce figlio di Zeus. Questa versione è attestata per la prima volta da Pindaro (*Nem.* 10, 75-90).

I Dioscuri infine vennero talvolta identificati con gli *Anake* o *Anakes* (così le fonti epigrafiche: *Anaktes* prevale nelle fonti letterarie) cioè i « Signori », o « Principi ». Il fenomeno è saltuario, e non impedi che un culto degli *Anakes*, indipendente da quello dei Dioscuri, sopravvivesse in vari luoghi. *Anakes* è un nome così generico da potersi riferire a divinità molto diverse fra loro; inoltre non sempre si tratta di una coppia: gli *Anakes* possono essere tre, o in numero indefinito. Si può dire soltanto che i greci li consideravano esseri benevoli e soccorritori: da ciò fu incoraggiato l'accostamento ai Dioscuri.

La fonte più antica su queste divinità potrebbe essere una tavoletta micenea di Pilo (Fr 1219), ove, secondo l'interpretazione del Pugliese Carratelli, *wa-na-so-i* significa « nella festa degli *Anake* (Φάναξε) ». Poiché il testo registra un'offerta a Posidone, gli *Anake* apparirebbero qui associati al più grande dio ctonio, e perciò non sarebbero stati ancora identificati coi figli di Zeus. Un altro possibile riferimento è stato indicato dal Leumann: la frase omerica « le tempeste spesso fanno a pezzi la nave, contro la volontà degli dei *Anaktes* » (*Od.* XII 288-90) alluderebbe non agli dei in generale (molti di essi non si occupano di ciò che succede in mare; d'altronde nessun greco avrebbe potuto immaginare che le tempeste fossero più forti di tutti gli dei uniti insieme), bensì agli *Anaktes*. Qui dunque essi assumerebbero la funzione specifica di soccorritori contro i pericoli della navigazione, che è propria anche dei Dioscuri; e si potrebbe anche pensare che l'identificazione sia già avvenuta.

L'esordio (vv. 1-4) è una variante molto abbreviata rispetto all'esordio dell'inno XXXIII 1-17. Il congedo (v. 5) non è solo abbreviato, ma sembra anche destinato a un uso diverso: cioè non contiene il preannuncio di un altro canto. Potrebbe dunque essere stato utilizzato, anziché per un proemio, per un epilogo (cfr. p. XXI).

¹ Di ciò ebbe notizia il poeta che diede la forma definitiva al libro XI dell'*Odissea* (298-304); ma inserì la nuova concezione in un contesto nel quale Castore e Polluce sono figli di Tindaro e sono ancora eroi: « ambedue, vivi, copre la terra dispensatrice di biade; essi inoltre, sotterra, onorati da Zeus, ora vivono, ora invece sono morti, a giorni alterni (εναεργεσσι), e sono onorati al pari degli dei ». Tutte le formule usate, compresa l'ultima, che è frequente nei poemi omerici, sono tipiche del mondo eroico. In questi versi la morte non è contrapposta alla immortalità degli dei, bensì alla sopravvivenza ctonia degli eroi; alla lettera, il passo dovrebbe significare che Castore e Polluce un giorno hanno le facoltà sovrumane degli eroi, e il giorno dopo giacciono nella tomba come salme inerti.

Bibliografia

S. Eitrem, *Die göttliche Zwillinge bei den Griechen*, Christiania 1902; E. Bethe, RE, s. v. *Dioskuren*; G. Maresch, *Der Name der Tyn-dariden*, « Glotta » XIV 1925, pp. 298-9; P. Kretschmer, *Die protindogermanische Schicht*, ibid., pp. 302-7; F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935; F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950; G. Restelli, Διόσκουροι, « Rivista di filologia e d'istruzione classica » XXIX 1951, pp. 246-57. Cfr. anche l'inno XXXIII.

Sugli *Anake*: M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel 1952, pp. 42-4; B. Hemberg Ἄναξ, ἄνασσα und ἄνακς als Götternamen, « Uppsala Universitets Arsskrift » 1955, 10; G. Pugliese Carratelli, *Aspetti e problemi della monarchia micenea*, « La parola del passato » XIV 1959, pp. 410-11.

XVII. Εἰς Διοσκούρους

Κάστορα καὶ Πολυδεύκε' ἀείσοο Μοῦσα λίγεια,
Τυνδαρίδας οἱ Ζηγὸς Ὀλυμπίου ἐξεγένοντο·
τοὺς ὑπὸ Ταυγέτου κορυφῆς τέκε πότνια Λήδη
λάβρῃ ὑποδμηθεῖσα κελαϊνεφεῖ Κρονίωνι.
, χαίρετε, Τυνδαρίδαι, ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων.

Titulus: εἰς Διοσκούρους Θ: εἰς τοὺς Διοσκούρους M εἰς κάστορα καὶ πολυδεύκην p
1. ἀείσοο codd.: ἀείδεο Stephanus (cfr. XX 1) 3. Ταυγέτου codd. (τ' αὐγέτου
M): Τηυγέτου Barnes in v. l., Ernesti (cfr. XXXIII 4) | κορυφῆς At D (Stephanus):
κορυφῆς M p x κορυφῇ Abel (cfr. XXXIII 4)

XVII. Ai Dioscuri

Castore e Polluce canta, o Musa dalla limpida voce,
i Tindaridi che nacquero da Zeus Olimpico:
sotto le cime del Taigeto li generò la veneranda Leda,
unendosi in segreto con Zeus dagli oscuri nubi.
5 Salve, Tindaridi, che montate veloci cavalli!

Inno XVIII A ERMES

Questo breve componimento è stato definito una imitazione o un « estratto » del grande inno a Ermes. In realtà, esso comprende solo un esordio (vv. 1-9) che non è identico a quello dell'inno IV – quindi non è un estratto – ma non è nemmeno tanto diverso da potersi considerare un rifacimento; e due congedi formulari (vv. 10-11, 12). Si tratta dunque di una stesura che comprende una serie di varianti. In altri casi, il compilatore della raccolta ha inserito le varianti nel testo degl'inni maggiori; qui però esse, per quanto lievi, erano troppo numerose per consentire il procedimento più semplice. La necessità di esibire l'esordio in una nuova forma ha offerto poi l'occasione di citare due congedi, in sé privi d'interesse.

L'esordio dell'inno XVIII, rispetto a quello del IV, è più levigato e scorrevole; ci mostra dunque il testo in una fase meno arcaica della sua storia (cfr. vv. 6, 8; inoltre la nota al v. 1 per la formula d'inizio).

Per la bibliografia, cfr. inno IV.

XVIII. Εἰς Ἑρμῆν

Ἑρμῆν αἰίδω Κυλλήνιον Ἀργειφόντην,
Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου,
ἄγγελον ἀθανάτων ἐριούνιον ὃν τέκε Μαῖα
Ἄτλαντος θυγάτηρ, Διὸς ἐν φιλότῃ μιγεῖσα,
5 αἰδοίῃ· μακάρων δὲ θεῶν ἀλέεινεν ὄμιλον
ἄντρῳ ναιετάουσα παλισκίῳ, ἔνθα Κρονίων
νύμφῃ εὐπλοκάμῳ μισγέσκετο νυκτὸς ἀμολγῶ,
εὖτε κατὰ γλυκὺς ὕπνος ἔχοι λευκώλενον Ἥρην·
λάνθανε δ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους.
10 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ·
σεῦ δ' ἐγὼ ἄρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον.
χαῖρ' Ἑρμῆ χαριδῶτα, διάκτορε, δῶτορ ἑάων.

Titulus: εἰς Ἑρμῆν M Θ: εἰς τὸν Ἑρμῆν ρ 4. hic desinit M
ἔχει ρ 12. ἑάων Ψ: ἑάων Stephanus, edd. (cfr. XXIX 8)

8. ἔχοι Θ:

XVIII. A Ermes

Ermes Cillenio canto, uccisore di Argo,
signore di Cillene e dell'Arcadia ricca di greggi,
veloce messaggero degl'immortali, che generò Maia
veneranda, figlia di Atlante, unitasi in amore con Zeus;
5 ella sfuggiva il consesso degli dei beati
dimorando nell'antro ombroso, dove il Cronide
si era unito alla ninfa dalle belle trecce, nel cuore della notte,
mentre il dolce sonno teneva Era dalle bianche braccia:
ed egli si celava agli dei immortali, e agli uomini mortali.
10 Così io ti saluto, figlio di Zeus e di Maia:
e dopo aver cominciato da te, passerò a un altro inno.
Salve, o Ermes messaggero, generoso di grazie,
dispensatore di beni!

Inno XIX A PAN

Pan è una divinità legata soprattutto al mondo della pastorizia: «cantare Pan» significa dedicarsi alla poesia pastorale (Mosco, 3, 80-3). Egli stesso conduce al pascolo le sue greggi (Teocrito, 7, 113; Virgilio, *Georg.* I 17) o le sorveglia dall'alto (inno XIX 11). I pastori gli offrono latte e miele (Teocrito, 5, 58-9), e, almeno secondo i poeti bucolici, invocano continuamente il suo nome. Nella letteratura e nel culto, egli è il dio dei pascoli per eccellenza (νόμιος). Il Roscher ha studiato minutamente tutti i suoi attributi, e i particolari del mito (la propensione per la musica, il riposo meridiano, ecc.) e ha dimostrato ch'essi rispecchiano la vita quotidiana del pastore. Tuttavia Pan non dimora tra i suoi fedeli. Essi odono talvolta la sua voce o il suono della sua siringa (Apollodoro, 244 Jacoby, fr. 135; Pausania, VIII 36, 8), ma non desiderano incontrarlo, perché sanno che è un dio capriccioso e turbolento. La sua sede è piuttosto la natura selvaggia che fa da sfondo alla vita pastorale: ciò spiega anche il suo aspetto ferino (cfr. vv. 2, 36-7). Pan è anche dedito alla caccia, e i cacciatori gli dedicano offerte votive; la sua preda favorita è la lepre (cfr. v. 43 e nota). Questo ampliamento dei suoi attributi si spiega facilmente, poiché egli soggiorna in luoghi più frequentati dagli animali che dagli uomini; del resto, fra il mondo dei cacciatori e quello dei pastori non esiste un limite ben definito, e così fra i loro culti (cfr. p. 12).

Com'è noto, la figura di Pan è popolare soprattutto in Arcadia, la terra «ricca di greggi». In questa regione il suo culto è attestato direttamente fin dal sesto secolo (IG V 2, 556; SEG XI 1043, 1162), ma doveva essere molto più antico (Dionisio di Alicarnasso, I 32); egli era per gli Arcadi una delle divinità più importanti (Dionisio, loc. cit.; Pausania, VIII 37, 11; cfr. anche Pindaro, fr. 95 Snell) e si potrebbe anche supporre che le feste di Zeus Liceo fossero dedicate, in origine, a Pan (cfr. Pausania, VIII 38, 5). Secondo Erodoto (VI 105) il culto di Pan fu introdotto in Atene dopo la battaglia di Maratona, nel 490, a causa dell'aiuto ch'egli

diede agli Ateniesi. Dal quinto secolo in poi, la sua presenza è attestata qua e là in tutto il mondo greco. I moderni arguiscono da questi dati che, fino al sesto secolo, egli fosse del tutto sconosciuto fuori dell'Arcadia; ma la conclusione è forse troppo rigida. Già il racconto di Erodoto fa pensare che gli Ateniesi conoscessero Pan prima di Maratona; il dio, infatti, mentre promette di sostenerli nello scontro imminente, si vanta di averli aiutati già in altre occasioni. D'altra parte, il culto di Pindaro per Pan è attestato già nella *Pitica* III (v. 78) che è di poco posteriore al 478 a. C.: è difficile che il poeta, quali che fossero i suoi rapporti professionali con Atene, abbia introdotto un nuovo dio a Tebe, in un momento di scarsa simpatia fra le due città, solo come riflesso dell'iniziativa ateniese: dobbiamo pensare che una tradizione beotica anteriore alle guerre persiane rendesse la sua scelta accettabile ai concittadini. Un altro indizio mi sembra più esplicito: già nel 472 Pan è un dio che « procede lungo la riva del mare » (Eschilo, *Pers.* 448-9); infatti egli protegge anche i pescatori (Pindaro, fr. 98 Snell; cfr. anche Sofocle, *Aiax* 695; Teocrito, 5, 14; ecc.). Il rapporto di un dio silvano col mare non è del tutto ovvio, e implica una evoluzione – dalla pastorizia alla caccia, e da questa alla pesca – che non può essersi svolta in pochi anni. Evidentemente questa evoluzione aveva già avuto luogo quando gli Ateniesi adottarono il culto di Pan; quindi egli, già prima del quinto secolo, era uscito dai ristretti confini dell'Arcadia, che non è bagnata dal mare.

Il nome di Pan (Πάν) è attestato anche nella forma non contratta (Πάων, IG V 2,566). Sull'etimologia sono state espresse varie ipotesi: alcuni pensano alla radice di *pasco*, « far pascolare »; il nome significherebbe dunque « il pastore ». Ma un *nomen agentis* di questo tipo non è certo consueto. Altri, postulando una forma più antica *Παύσων, la accostano al teonimo indiano Pūṣan (cfr. pūṣyati, « crescere », « accrescere »). In questo caso Pan sarebbe una delle poche divinità greche cui si possa attribuire un'origine indoeuropea. Peraltro non tutti gl'indologi sono d'accordo nel ritenere Pūṣan un dio di origine pastorale; inoltre, il passaggio da *Παύσων a Πάων non è affatto ovvio¹.

Discorrendo di Pan, è impossibile non ricordare il famoso passo di Plutarco in cui si allude alla sua morte. Al tempo di Tiberio, il greco Epiterse navigava verso l'Italia, e la nave su cui egli era imbarcato costeggiava l'Acarnania. « D'improvviso, dall'isola di Paxo fu udita una voce, o meglio un grido, che chiamava Tamo.

¹ Πάων dalla radice *pā-: cfr. già J. H. Voss, *Mythologische Briefe* I, Stuttgart 1827³, p. 82; e recentemente Nilsson, *Geschichte* I, p. 235, nt. 4. Πάων da *Παύσων = Pūṣan: W. Schulze, *Kleine Schriften*, Göttingen 1934, pp. 217-8; A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina 1953, p. 91, nt. 1.

Erano tutti stupiti. Tamo era il nostro pilota egizio... Per ben due volte chiamato, egli tacque; poi, alla terza volta, rispose a colui che lo chiamava. E questi con tono ancora più alto disse: "Allorché giungi nei pressi di Palode annuncia che Pan, il grande, è morto...". Appena, dunque, si giunse presso Palode, regnò una gran pace di venti e di flutti; Tamo, da poppa, con lo sguardo volto alla riva, esclamò, come aveva udito: "Pan, il grande, è morto!". Egli non aveva neppure chiuso bocca, che un immenso gemito, non di uno ma di tanti, s'innalzò, misto a grida di stupore ». L'episodio fu narrato a Tiberio, che, incuriosito, consultò i dotti della corte; questi « congettarono che si trattasse del figlio di Erme e di Penelope » (*de defectu oraculorum* 419 b-d; traduzione di V. Cilento). I contemporanei di Tiberio identificavano senza dubbio Penelope con la moglie di Odisseo; dunque Pan era figlio di un dio e di una donna mortale, soggetto a morte come gli eroi. I moderni ritengono che la madre di Pan sia una ninfa; alcuni tuttavia osservano che anche i figli delle ninfe sono spesso mortali. Ciò spiegherebbe come Pan potesse venir considerato mortale in sede di tarda speculazione teologica; resta inesplorato il fatto che si celebrava la sua morte con grida e lamenti. Secondo il Gerhard, Pan era un dio della vegetazione, come tale soggetto a un ciclo perpetuo di morte e rinascita; perciò si sarebbe pianta ogni anno la sua scomparsa. L'ipotesi è acuta, ma non si concilia con ciò che sappiamo di Pan da tutte le altre fonti. Il problema è stato risolto brillantemente da S. Reinach: nel racconto di Plutarco appare un dio che muore e risorge, ma è rappresentato dal nome che la voce misteriosa chiama tre volte: Θάμους (Thamus) è il dio babilonese e siro Tammuz, l'Adone dei greci. Il tema del racconto è stato offerto dunque da un grido come « Thamus, Thamus, Thamus... è morto », che ben si addice ai riti del dio semitico; e che d'altronde, in forma greca, era noto da secoli nel mondo classico: « O Citerea, è morto il dolce Adone » (Saffo, fr. 140 Lobel-Page); « piangete Adone » (Aristofane, *Lys.* 396); « Citera canta: ahimè, Citerea, è morto il bell'Adone; e l'eco risponde: è morto il bell'Adone » (Bione, 1, 35-8).

Sia il Reinach, sia altri studiosi che hanno accettato o respinto la sua ipotesi, hanno complicato inutilmente le cose ammettendo che l'episodio plutarco sia autentico, anche nei particolari. Il Reinach, per esempio, giudica una « coincidenza » il fatto che il timoniere si chiamasse Tammuz come il dio, mentre il suo ragionamento è persuasivo proprio perché una tale coincidenza è impossibile. Altri dubitano della sua teoria perché il timoniere del racconto è egiziano anziché siro. Ma il fatto che l'episodio sia ambientato in luoghi poco frequentati dovrebbe indurre qualche sospetto sulla sua veridicità; è altamente improbabile, e in ogni caso irrilevante, che un timoniere Tammuz sia mai esistito. Da Plutarco apprendiamo

un solo dato concreto: in alcuni ambienti greci e romani, al tempo di Tiberio, si diffuse la conoscenza diretta dei riti per la morte di Tammuz; ciò forse avvenne tramite le colonie sire presenti in varie città dell'impero, alcune delle quali potevano aver adottato la lingua greca senza però sostituire Adone a Tammuz. Resta il problema del rapporto fra Pan e Tammuz. Secondo il Reinach, il riferimento a Pan nasce da un equivoco: la formula rituale era « Tammuz ὁ πάμμεγας », « l'universalmente grande », « il sommo ». Si potrebbe anche supporre che vi sia stato un sincretismo fra la divinità babilonese e la greca, e che le cerimonie di cui senti parlare Tiberio celebrassero un Pan-Tammuz (si è osservato che Pan era stato confuso anche con un dio egiziano, Chem, e che in tale veste era chiamato μέγιστος, « grandissimo »). Anche in questo caso, però, il sincretismo non può essere considerato anteriore all'età imperiale, e non ha alcun rapporto con la natura originaria del dio arcadico.

L'inno XIX, nonostante le sue dimensioni, non è, probabilmente, un proemio integro, ma solo un ampio esordio (Hommel; cfr. p. XIX) seguito da un breve congedo. La maggioranza dei critici, per motivi linguistici, stilistici, e storici, lo giudica fra i più tardi della raccolta (quinto-quarto secolo; o, secondo il Gemoll, età ellenistica). La lingua dell'inno si può definire eccentrica, perché esso – come l'inno a Hermes – contiene molti termini rari o addirittura unici: ἀγλαέθειρος e ἀνακέκλωμαι (v. 5), αὐχμήεις (v. 6), λιγύμολπος (v. 19), μηλοσκόπος (v. 11; cfr. la nota), τερατωπός (v. 36), φιλόκροτος (v. 2), χοροήθης (v. 3); ma ciò non vuol dire che sia tarda (cfr. le note ai vv. 9, 19, 25, 40), sebbene forse, per certi aspetti, si possa definire « postomerica » (nota a μελέεσσιν, v. 16).

Per quanto riguarda lo stile, è notevole in particolare l'interesse per la descrizione del paesaggio, interesse che si presume estraneo alla poesia epica, e che secondo alcuni farebbe pensare alla tragedia; altri, evidentemente, hanno pensato all'idillio ellenistico. Tuttavia – è superfluo dirlo – il senso del paesaggio non manca nella poesia arcaica in generale, e nemmeno nell'epopea; basti citare il passo omerico sull'isola di Calipso (*Od.* V 59-75), e la selva fiorente alla cui vista « anche un immortale si sarebbe rallegrato nell'animo »; e infatti Hermes, che ha sempre fretta, si ferma a contemplarla. Lo sfondo crepuscolare dell'inno a Pan, senza dubbio, non somiglia a quelli di Omero, di Alcmane, o di Saffo, ma poiché non somiglia neanche a quelli della tragedia attica o della poesia ellenistica, rimane un *unicum*, e non offre alcun dato cronologico (cfr. anche v. 21 e nota).

Sul piano storico, si osserva che culti pubblici a Pan non sono attestati fino al quinto secolo; quindi, prima di quest'epoca, non si può pensare neanche ad agoni poetici in suo onore. Poiché in Arcadia, invece, il culto pubblico è certo più antico, il ragionamento

è basato sul tacito presupposto che gli Arcadi fossero del tutto alieni dalla poesia epica; presupposto, evidentemente, arbitrario. Non è impossibile che l'inno a Pan sia stato eseguito per la prima volta in Arcadia, e in questo caso potrebbe essere anteriore al quinto secolo. E per quanto riguarda il resto della Grecia, non si può escludere del tutto che un inno a Pan fosse recitato durante un agone in onore di un'altra divinità.

Bibliografia

W. H. Roscher, *Die Sagen von der Geburt des Pan*, « Philologus » LIII 1894, pp. 362-77; id., *Die Bedeutung des Pan*, « Archiv für Religionswissenschaft » I 1898, pp. 43-90; id., in Roscher, *Lexicon*, s.v. *Pan*; R. Herbig, *Pan*, Frankfurt am Main 1949; Hildebrecht Hommel, *Pan. Zwei Gedichte zu Ehren des Gottes*, « Gymnasium » LVII 1950, pp. 249-55; Jacqueline Duchemin, *La boulette et la lyre*, Paris 1960; F. Brommer, RE Supplemento VIII, s.v. *Pan*; H. Schwabl, *Der homerische Hymnus auf Pan*, « Wiener Studien » III 1969, pp. 5-14.

Sulla morte del grande Pan: S. Reinach, *La mort du grand Pan*, « Bulletin de correspondance hellénique » XXXI 1907, pp. 5-19; G. A. Gerhard, *Der Tod des grossen Pan*, « Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte » 1915, 5; A. D. Nock, 'Ο μέγας Πάν τέθνηκε, « Classical Review » XXXVII 1923, pp. 164-5; G. Méautis, *Le grand Pan est mort*, « Musée belge » XXXI 1927, pp. 51-3; G. Hermansen, *Die Sage vom Tode des grossen Pan*, « Classica et Mediaevalia » II 1939, pp. 221-46; id., *Der grosse Pan ist tot*, ibid., III 1940, pp. 133-41; Inger M. Boberg, *Noch einmal die Sage vom Tode des grossen Pan*, ibid., pp. 119-32.

XIX. Εἰς Πᾶνα

Ἀμφί μοι Ἑρμείαιο φίλον γόνον ἔννεπε Μοῦσα,
 αἰγιπόδην, δικέρωτα, φιλόκροτον, ὅς τ' ἀνὰ πίσεα
 δενδρήεντ' ἄμυδις φοιτᾷ χοροήθεσι νύμφαις·
 αἶ τε κατ' αἰγίλιπος πέτρης στεῖβουσι κάρηνα
 5 Πᾶν' ἀνακεκλόμεναι, νόμιον θεόν, ἀγλαέθειρον,
 αὐχμήενθ', ὅς πάντα λόφον νιφόεντα λέλογχε,
 καὶ κορυφὰς ὀρέων καὶ πετρήεντα κέλευθα.
 φοιτᾷ δ' ἔνθα καὶ ἔνθα διὰ ῥωπήϊα πυκνά,
 ἄλλοτε μὲν ῥεῖθροισιν ἐφελκόμενος μαλακοῖσιν,
 10 ἄλλοτε δ' αὖ πέτρῃσιν ἐν ἡλιβάτοισι διοιχνεῖ,
 ἀκροτάτην κορυφὴν μηλοσκόπον εἰσαναβαίνων.
 πολλάκι δ' ἀργινόμεντα διέδραμεν οὔρεα μακρά,
 πολλάκι δ' ἐν κνημοῖσι διήλασε θήρας ἐναίρων
 ὀξέα δερκόμενος· τοτὲ δ' ἔσπερος ἔκλαγεν, οἶος
 15 ἄγρης ἐξανιών, δονάκων ὑπο μοῦσαν ἀθύρων
 νήδυμον· οὐκ ἂν τόν γε παραδράμοι ἐν μελέεσσιν

Titulus: εἰς πᾶνα Θ: εἰς τὸν πᾶνα ρ 2. αἰγιπόδην Hermann coll. 37: αἰγοπόδην
 Ψ | πίσεα Wolf¹ (cfr. etiam V 99): πίση Ψ πίση Γ (Stephanus) 7. κέλευθα
 E T Π^m ρ, recepit Wolf²: κάρηνα At D Π 11. μηλοσκόπον At D ρ (Gemoll in
 annot.): μηλόσκοπον x Chalcondyles 12. ἀργινόμεντα Barnes coll. II. II 647 et
 656: αἰγινόμεντα Ψ 14. τοτὲ At D ρ, recepit Hermann: τότε x Chalcondyles |
 οἶος Hermann: οἶον codd. praeter D οἶον D (Allen¹); alii versum refinxerunt, e.
 g. ἐς σπέος ἐκλαγεν οἶας vetus editio apud Martin, p. 241 (ἔξαγεν Martin: ἤλασεν
 vel ἤγαγεν Barnes) ὅτε δ' ἔσπερος ἢ κλαγεν οἶον Peppmüller « Philologus » 1889,
 p. 8 15. ita interpunxit Ruhnkenius | ἄγρης Pierson *Verisimilia*², p. 97: ἀκρης
 Ψ | ὑπο Hermann: ὑπὸ codd.

XIX. A Pan

O Musa, celebra il figlio diletto di Ermes, <
dal piede caprino, bicorni, amante del clamore, che per le valli
folte di alberi si aggira insieme con le ninfe avvezze alla danza:
esse amano calcare le cime delle impervie rupi
5 invocando Pan, il dio dei pascoli, dall'abbondante chioma,
irsuto, che regna su tutte le alture nevose
e sulle vette dei monti, e sugli aspri sentieri.
Si aggira da ogni parte tra le folte macchie:
ora è attirato dai lenti ruscelli,
10 ora invece s'inerpica fra rupi inaccessibili
salendo alla vetta più alta da cui si scorgono le greggi.
Spesso corre attraverso le grandi montagne biancheggianti,
spesso muove fra le colline, e fa strage di fiere,
scorgendole col suo sguardo acuto; talora, al tramonto,
solitario
15 tornando dalla caccia, suona modulando con la siringa una
musica
serena: non riuscirebbe a superarlo nella melodia

- ὄρνις ἢ τ' ἕαρος πολυανθέος ἐν πετάλοισι
 θρῆνον ἐπιπροχέουσα, χέει μελίγηρυν αἰοιδῆν.
 σὺν δέ σφιν τότε νύμφαι ὀρεστιάδες λιγύμολποι
 20 φοιτῶσαι πυκνὰ ποσσὶν ἐπὶ κρήνῃ μελανύδρω
 μέλπονται, κορυφὴν δὲ περιστένει οὖρεος ἡχώ·
 δαίμων δ' ἔνθα καὶ ἔνθα χορῶν, τοτὲ δ' ἐς μέσον ἔρπων,
 πυκνὰ ποσσὶν διέπει, λαῖφος δ' ἐπὶ νῶτα δαφοινὸν
 λυγκὸς ἔχει, λιγυρῆσιν ἀγαλλόμενος φρένα μολπαῖς
 25 ἐν μαλακῷ λειμῶνι τόθι κρόκος ἡδ' ὑάκινθος
 εὐώδης θαλέθων καταμίσγεται ἄκριτα ποίη.
 ὕμνευσιν δὲ θεοὺς μάκαρας καὶ μακρὸν Ὀλυμπον·
 οἶόν θ' Ἑρμείαν ἐριούνιον ἔζοχον ἄλλων
 ἔννεπον, ὡς ὅ γ' ἅπασι θεοῖς θεὸς ἀγγελός ἐστιν
 30 καὶ ῥ' ὁ γ' ἐς Ἀρκαδίην πολυπίδακα, μητέρα μῆλων,
 ἐξίκετ', ἔνθα τέ οἱ τέμενος Κυλλήνιον ἐστιν.
 ἐνθ' ὁ γε καὶ θεὸς ὦν ψαφερότριχα μῆλ' ἐνόμειεν
 ἀνδρὶ πάρα θνητῷ· θάλε γάρ πόθος ὑγρὸς ἐπελθὼν
 νύμφῃ εὐπλοκάμῳ Δρύοπος φιλότῃτι μιγῆναι·
 35 ἐκ δ' ἐτέλεσσε γάμον θαλερόν, τέκε δ' ἐν μεγάροισιν
 Ἑρμεία φίλον υἱόν, ἄφαρ τερατωπὸν ἰδέσθαι,
 αἰγιποδὴν, δικέρωτα, πολύκροτον, ἡδυγέλωτα·
 φεῦγε δ' ἀνατῆσσα, λίπεν δ' ἄρα παῖδα τιθήνη·
 δεῖσε γάρ ὡς ἶδεν ὄψιν ἀμείλιχον, ἡϋγένηιον.
 40 τὸν δ' αἰψ' Ἑρμείας ἐριούνιος εἰς χέρα θῆκε

18. ἐπιπροχέουσα χέει codd., tuetur Franke: ἐπιπροχέουσ' ἰαχεῖ Ruhnkenius (ἰάχει Hermann) ἐπιπροχέουσ' ἀχέει Ilgen (ἡχεῖ Gemoll) ἐπιπροειῖσα χέει D'Orville ἐπιπροχέουσα ἰεῖ Baumeister 19. τότε codd.: τοτὲ Hommel «Gymnasium» 1950, p. 249 20. πυκνὰ codd.: πύκα Barnes 22. χορῶν codd.: θορῶν Koehly *Ormiscula* I, p. 218 | τοτὲ δ' ἐς Buttman apud Franke: τότε ἐς Ψ τότε γ' ἐς Hermann 26. θαλέθων p, recepit Ruhnkenius: θαλέων Θ | ποίη Hermann: ποίην Ψ 28. Ἑρμείαν Franke coll. 40: ἐρμείην Ψ 31. ἔνθα τέ Hermann (cfr. V 59): ἐνθα δὲ codd. | Κυλλήνιον Γ²⁶ (Parisiensis): κυλληνίου Ψ recepit Hermann κυλληνίων Chalcondyles 32. ψαφερότριχα Θ, recepit Gemoll: ψαφαρότριχα p Chalcondyles (ψαφορότριχα A Q) 33. πάρα Ilgen: παρὰ Ψ | θάλε Ψ: λάθε Ruhnkenius 35. ἐκ δ' ἐτέλεσσε Ψ: ἡ δ' ἐτέλεσσε Ludwich 36. Ἑρμεία Franke coll. 40: ἐρμείη Ψ 38. ἀνατῆσσα λίπεν Martin, p. 242: ἀνατῆας λείπεν Ψ | ποῖδα τιθήνη Ψ (-ην A Q): παῖδ' ἀθίτηνον Koehly *Ormiscula* I, p. 219 παῖδα τιθήνη Weiher 40. Ἑρμείας codd.: Ἑρμείης Matthiae coll. 28 et 36

- l'uccello che tra il fogliame della primavera ricca di fiori <
effonde il suo lamento, e intona un canto dolce come il miele.
Con lui allora le ninfe montane dalla limpida voce
20 girando con rapido batter di piedi presso la sorgente dalle
acque cupe
cantano, e l'eco geme intorno alla vetta del monte.
Il dio, muovendo da una parte all'altra, e talora al centro della
danza,
la guida con rapido batter di piedi – sul dorso ha una fulva
pelle
di lince –, esaltandosi nell'animo al limpido canto,
25 sul molle prato dove il croco, e il giacinto
odoroso, fioriscono mescolandosi innumerevoli all'erba.
Cantano gli dei beati e il vasto Olimpo;
per esempio, del rapido Hermes, eminente fra gli altri,
narravano: come egli sia messaggero veloce per tutti gli dei,
30 e come venne all'Arcadia ricca di fonti, madre di greggi,
là dove ha il suo santuario cillenio.
Colà, pur essendo un dio, pascolava le greggi dal ruvido vello
presso un mortale: poiché lo aveva preso, e fioriva in lui, un
desiderio struggente
di unirsi in amore con la fanciulla dalle belle trecce, figlia di
Driope.
35 E ottenne il florido amplesso; ed ella, nelle sue stanze, generò
a Hermes un figlio diletto, già allora mostruoso a vedersi,
dal piede caprino, bicorni, vociante, dal dolce sorriso.
Diede un balzo e fuggì la nutrice, e abbandonò il fanciullo: <
si spaventò, infatti, come vide quel volto ferino e barbuto.
40 Ma subito il rapido Hermes lo prese fra le braccia,

δεξάμενος, χαῖρεν δὲ νόῳ περιώσια δαίμων.
 ῥίμφα δ' ἐς ἀθανάτων ἔδρας κίε, παῖδα καλύψας
 δέρμασιν ἐν πυκινοῖσιν ὀρεσκόιο λαγωῦ·
 παρ δὲ Ζηνὶ καθίζε καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν,
 45 δεῖξε δὲ κοῦρον ἐόν· πάντες δ' ἄρα θυμὸν ἔτερφθεν
 ἀθάνατοι, περίαλλα δ' ὁ Βακχεῖος Διόνυσος·
 Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψε.
 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, ἄναξ, ἴλαμαι δέ σ' αἰοιδῆ·
 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς.

45. ἔτερφθεν Stephanus: ἔτερφθον Ψ (ε Γ²⁸⁸)

46. Βακχεῖος scripsi (cfr. III

373): βάκχειος codd. | Διόνυσος At D (Stephanus): διόνυσος p x Chalcondyles

48. ἴλαμαι Π^m (Gemoll): ἰλάσομαι ET λίσσομαι At D λίσομαι Π p Chalcondyles
 λίτομαι Barnes

accogliendolo: grandemente il dio gioiva nell'animo.

Senza indugio salì alle dimore degl'immortali, dopo aver
avvolto il fanciullo

nella folta pelliccia di una lepre montana; <

lo depose al cospetto di Zeus e degli altri immortali,

45 e presentò suo figlio: si rallegrarono nell'animo tutti

gl'immortali, ma più d'ogni altro il baccheggiante Dioniso;

e lo chiamarono Pan, poiché a tutti l'animo aveva rallegrato. <

Così io ti saluto, signore, e ti rendo propizio col mio canto:
ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno XX A EFESTO

La maggioranza dei critici moderni ritiene Efesto un dio originariamente estraneo al mondo greco. Nei poemi omerici egli è in rapporto, di solito, con località straniere: Lemno, « che per lui è di gran lunga il più caro fra tutti i paesi » (*Od.* VIII 283-301; cfr. *Il.* I 592-4); Troia (*Il.* V 9-10); la Tracia (*Od.* VIII 361); la Fenicia (*Od.* IV 615-9 = XV 115-9). La sua provenienza è discussa. Recentemente il Wiesner ha ricordato le affinità tra Efesto e il dio fenicio Chousor (ambedue sono al tempo stesso fabbri e architetti) e ha notato che, secondo un testo ugaritico databile intorno al 1400 a. C., il « trono di Chousor » è Creta¹: sia i greci (a quell'epoca già presenti nell'isola), sia i Fenici, avrebbero dunque attinto la figura del dio artefice dalla tradizione minoica. Una difficoltà è costituita dal fatto che a Creta, in età classica, Efesto era pressoché ignoto; ma proprio intorno al 1400, in una tavoletta micenea di Cnosso (L 588), è attestato il nome teoforo *a-pa-i-ti-jo* (*Hephaistios* o *Hephaistion*). Il culto dunque, quando i greci giunsero nell'isola, esisteva, e decadde in progresso di tempo. Le altre ipotesi sull'origine del dio si fondano sul fatto – di per sé non decisivo – che il suo culto è particolarmente diffuso nelle isole e in Asia Minore: alcuni pensano a Lemno (o anche a Nasso), altri alla Licia. Ma tutte le teorie citate potrebbero conciliarsi fra loro, poiché gli scambi culturali fra le isole minori dell'Egeo, Creta, e la Licia furono, nell'età del bronzo, molto intensi.

Nella religione greca, da Omero in poi, Efesto è il dio del fuoco e il protettore degli artigiani, in particolare dei fabbri. Alla sua attività si collega la qualifica di ἀμφιγυής, « storpio da ambedue le gambe » (letteralmente, « con ambedue le gambe ricurve », quindi valgo o varo): o perché il forgiatore di metalli, che si serve del fuoco, è considerato un mago, e la deformità caratterizza chi

¹ Sulle analogie tra Efesto e Chousor, cfr. Luigia A. Stella, *Mitologia greca*, Torino 1956, pp. 212-3; id., *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965, p. 246.

ha doti soprannaturali; o perché i fabbri del mito sono gnomi, e il dio conserva in parte il suo aspetto primitivo di gnomo; o perché il compito di costruire le armi è affidato agli invalidi, che non possono combattere; o perché la debolezza delle gambe è una malattia professionale dei fabbri.

Si discute anche se Efesto sia stato in origine il fabbro divino – in questo caso egli controllerebbe il fuoco perché questo è uno strumento della sua arte – o la personificazione del fuoco (il suo rapporto con la metallurgia sarebbe allora un carattere secondario). La seconda ipotesi è giustificata dal fatto ch'egli non è solamente « il signore della fiamma »: talvolta si identifica con essa (*Il.* II 426; Pindaro, *Pyth.* 1, 25; ecc.). Molto diffusa, in passato, era l'opinione che Efesto rappresentasse in particolare il fuoco dei vulcani e altri fenomeni simili; infatti, egli era venerato a Phaselis, in Licia, nei pressi di una « fontana ardente ». Ciò avrebbe grande importanza se potesse ritenersi certo che il dio viene dalla Licia; ma questo punto, come si è visto, è controverso. D'altra parte a Lemno, cioè nella sede più famosa del culto, non è mai esistito un vulcano, e, secondo alcuni, nemmeno una fontana ardente. È bensì vero che i greci d'occidente collocarono l'officina del dio nel vulcano di Lipari (Callimaco, *Dian.* 46-50); il fuoco dell'Etna, tuttavia, fu attribuito a Tifone. Efesto ha senza dubbio un aspetto ctonio (è figlio di Gea secondo il poeta della *Danaide*, fr. 2 Kinkel; nasce da Era per partenogenesi in Esiodo, *Theog.* 927-9; fr. 343); ma il mito potrebbe spiegarsi ricordando che i più antichi forni metallurgici consistevano in buche scavate nel terreno (Esiodo, *Theog.* 861-6). Per ora, insomma, sembra più prudente ammettere che il dio rappresenta il fuoco in genere, e perciò anche il fuoco naturale.

L'inno rispecchia la concezione più evoluta di Efesto, dio artefice, e la approfondisce fino a considerare Efesto e Atena come i fondatori della civiltà: prima di imparare le arti gli uomini vivevano tra i monti, come fiere. Questa interpretazione della vicenda umana è in netta antitesi col mito tradizionale che vede nella storia degli uomini una progressiva decadenza dall'età dell'oro in poi. In altri autori, la si incontra dal sesto secolo in poi, ma potrebbe esser nata anche prima. È possibile che l'esordio sia destinato a un pubblico ateniese, come ritiene la maggioranza dei critici, perché i culti di Atena e di Efesto ad Atene erano strettamente legati; ma le due divinità possono essere state associate anche altrove (spesso costituiscono una coppia nel canone dei dodici dei, su cui cfr. inno IV 128 e nota); inoltre il poeta avrebbe potuto citare Atena anche in una cerimonia dedicata al solo Efesto.

Il contenuto narrativo di un inno omerico al fabbro divino, secondo Wilamowitz, dovrebbe essere costituito dai suoi rapporti con Era. Per vendicarsi della madre, che alla sua nascita lo aveva

scagliato giù dall'Olimpo, Efesto le donò un trono d'oro munito di catene invisibili che la avvinsero così strettamente da impedire agli altri dei di liberarla; infine Dioniso placò l'artefice rendendolo ebro col vino, e ottenne una riconciliazione. Tuttavia questo mito, secondo il Merkelbach, si presterebbe meglio per un inno a Dioniso¹. Del resto sono lecite molte altre ipotesi: un piccolo inno a Efesto, il cui tema è la sua rivalità con Ares per l'amore di Afrodite, si legge nel libro VIII dell'*Odissea*; e una qualunque fra le sue tante opere meravigliose poteva offrire lo spunto per uno sviluppo narrativo. Nulla esclude, inoltre, che siano esistiti vari inni, ispirati a miti diversi.

Bibliografia

L. Malten, *Hephaistos*, « Jahrbuch des deutschen archaologischen Instituts » XXVII 1912, pp. 232-64; id., RE, s.v. *Hephaistos*; U. von Wilamowitz-Moellendorff, « Hephaistos », in *Kleine Schriften* V 2, Berlin 1937, pp. 5-35; B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950, pp. 160-70; H. Schrade, *Der homerische Hephaistos*, « Gymnasium » LVII 1950, pp. 38-55, 94-112; J. Wiesner, *Der Künstlergott Hephaistos und seine aussergriechischen Beziehungen*, « Archaeologischer Anzeiger » LXXXIII 1969, pp. 167-73; W. Burkert, *Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos*, « Classical Quarterly » XX 1970, pp. 1-16.

¹ Wilamowitz, « Hephaistos », cit.; id., *Glaube* II, p. 140, nt. 3; R. Merkelbach, in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik » XII 1973, pp. 212-5. Il mito di Efesto ed Era fu cantato da Alceo, fr. 349 Lobel-Page.

XX. Εἰς Ἡφαιστον

Ἡφαιστον κλυτόμητιν αἰίδεο, Μοῦσα λίγεια,
ὃς μετ' Ἀθηναίης γλαυκώπιδος ἀγλαὰ ἔργα
ἀνθρώπους ἐδίδαξεν ἐπὶ χθονός, οἳ τὸ πάρος περ
ἄντροις ναιετάασκον ἐν οὔρεσιν ἥύτε θῆρες·
νῦν δὲ δι' Ἡφαιστον κλυτοτέχνην ἔργα δαέντες
ῥηϊδίως αἰῶνα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
εὐκῆλοι διάγουσιν ἐνὶ σφετέροισι δόμοισιν.
ἀλλ' ἔλθθ' Ἡφαιστε· δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον.

XX. A Efesto

Efesto, glorioso per la destrezza, canta, o Musa dalla
limpida voce:
egli, insieme con Atena dagli occhi scintillanti, opere egregie
insegnò sulla terra ai mortali, che fino allora <
vivevano negli antri, sulle montagne, come le fiere,
; ma ora, grazie a Efesto glorioso per l'ingegno avendo appreso
le arti,
facilmente, fino al compimento dell'anno, la vita
conducono sereni nelle proprie case.
Ordunque, siimi propizio, Efesto; concedimi vigore e
prosperità.

Inno XXI AD APOLLO

I vv. 1-4 non sembrano un esordio, poiché manca la formula di rito: « io canterò, comincio a cantare », ovvero « mi ricorderò », « non mi dimenticherò » (cfr. anche Teognide, vv. 1-4); e non si può nemmeno affermare con certezza che siano un frammento di esordio. È possibile invece che l'intero componimento sia un congedo, simile per il contenuto a quello dell'inno I. Se è così, l'esordio dev'essere caduto nel corso della tradizione (cfr. inno XII, premessa).

Nell'*Iliade* (II 459-66) il cigno è un animale rumoroso, ma non particolarmente canoro; il suo canto è celebrato da Alcmane in poi. Degno di nota, in quest'inno, è l'accostamento fra il cigno e l'aedo, non tanto frequente quanto si potrebbe credere (cfr. Euripide, *Herc.* 691-4; Leonida, *Anthologia Palatina* VII 19). Per la bibliografia, cfr. inno III.

XXI. Εἰς Ἀπόλλωνα

Φοῖβε, σὲ μὲν καὶ κύκνος ὑπὸ πτερύγων λίγ' αἶδει
ῥχθη ἐπιθρόσκων ποταμὸν πάρα δινήεντα
Πηνειόν· σὲ δ' αἰδὸς ἔχων φόρμιγγα λίγειαν
ἡδυεπῆς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἶέν αἶδει.
καὶ σὺ μὲν οὕτῳ χαῖρε, ἄναξ· ἔλαμαι δέ σ' αἰιδῇ.

Titulus: εἰς ἀπόλλωνα Θ: εἰς τὸν ἀπόλλωνα ρ 1. σὲ At D Π ρ: σὺ ET 2.
πάρα Ilgen: παρὰ codd. 5. ἔλαμαι Π ρ Chalcondyles: ἔλαμαι At D ἔλασμαι
ET

XXI. Ad Apollo

O Apollo, te il cigno canta soavemente, col battere delle ali, <
calando alla riva lungo il Peneo, fiume vorticoso;
te, reggendo la cetra armoniosa, l'aedo
dalla dolce voce primo ed ultimo sempre canta.
s Così io ti saluto, signore, e ti rendo propizio col mio canto.

Inno XXII A POSIDONE

Secondo l'ipotesi oggi più diffusa, il nome di Posidone (Ποσειδάων, Ποσειδάων, Ποσιδάς, ecc.) significa « signore, sposo (πόσις) della Terra (δα) »; le forme storicamente documentate deriverebbero dal vocativo (Πότει δας). A favore di questa teoria sta in primo luogo il fatto che, nel mito arcadico, il dio è lo sposo di Demetra, il cui nome è interpretato a sua volta Δα-μήτηρ, « Terra madre ». Naturalmente, ciò non basterebbe a dimostrare che δα significhi « terra »: ma è significativo il caso analogo del nome Enesidaon (testi micenei di Cnosso), Ἐννοσιδάς (Pindaro, *Pyth.* 4, 33 e 173; fr. 52 d, 41 Snell), il cui senso « scuotitore della terra » è confermato dai sinonimi Ἐννοσίχθων, Ἐννοσίγαιος (Enosigeo). Va ricordato a questo proposito che, secondo alcuni critici, l'Enesidaon miceneo è una figura autonoma, non ancora identificata col Signore della Terra.

Il dominio di Posidone non è mai stato limitato al mare. Egli è il dio di tutte le acque, e perciò anche dei fiumi e delle fonti, che secondo il suo volere zampillano (Eschilo, *Theb.* 307-11; Euripide, *Phoen.* 187-9) o inaridiscono (Apollodoro, II 13; Pausania, II 15, 5). Uno dei suoi attributi più frequenti è il cavallo, simbolo delle acque che sgorgano dal sottosuolo, come appare anche dai nomi di sorgenti famose: Ippocrene, Aganippe. Posidone è considerato lo scuotitore della terra perché i terremoti venivano attribuiti all'azione erosiva delle acque sotterranee. Dunque fra i greci, come presso altri popoli, era diffusa l'idea di una divinità maschile che signoreggia l'acqua, e perciò feconda la terra di cui è lo sposo. Ma coesistevano due diverse concezioni: la prima dava maggiore importanza ai fiumi e alle fonti, quindi alla figura di un dio ctonio quale Posidone; la seconda alla pioggia, quindi a un dio celeste quale Zeus. Nella sistemazione definitiva dell'Olimpo greco, prevalse Zeus.

In età micenea, Posidone primeggia nel culto di Pilo; ma ciò non significa ch'egli sia stato allora il dio supremo: l'illazione sarebbe

altrettanto ardita quanto quella di chi volesse definire la gerarchia del pantheon greco classico partendo dai culti locali di Atene, di Corinto o di Efeso. È certo peraltro che dalle nostre fonti la fortuna di Posidone risulta in costante regresso: non solo a favore di Zeus e di Apollo (cfr. p. 90), ma anche di figure minori, come Elio a Corinto.

È degno di nota che nel nostro inno l'Enosigeo sia salutato come « salvatore di navi » (v. 5; cfr. v. 7). Posidone infatti, come dio del mare e delle tempeste, doveva essere anche un protettore dei naviganti; ma le testimonianze in proposito sono scarse, tanto che qualche volta questo suo aspetto è stato sottovalutato.

Bibliografia

P. Kretschmer, *Zur Geschichte der griechischen Dialekte*, « Glotta » I 1907-1909, pp. 27-8; F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950; E. Wüst, RE, s.v. *Poseidon*; É. Will, *Korinthiaka*, Paris 1955, pp. 204-12; A. Heubeck, *Poseidon*, « Indogermanische Forschungen » LIV 1958-1959, pp. 225-40; C. J. Ruijgh, *Sur le nom de Poséidon*, « Revue des études grecques » LXXX 1967, pp. 6-16; Ileana Chirassi, « Poseidon-Enesidaon nel pantheon miceneo », in *Atti I Congresso di micenologia* (1967), Roma 1968, pp. 945-91.

XXII. Εἰς Ποσειδῶνα

Ἀμφὶ Ποσειδάωνα, θεὸν μέγαν, ἄρχομ' αἰεῖδεν,
γαίης κινητῆρα καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης,
πόντιον, ὃς θ' Ἑλικῶνα καὶ εὐρείας ἔχει Αἰγὰς.
διχθὰ τοι, Ἐννοσίγαιε, θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο·
ἵππων τε δμητῆρ' ἔμεναι σωτῆρά τε νηῶν.
χαῖρε, Ποσεῖδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα,
καὶ μάκαρ, εὐμενὲς ἦτορ ἔχων, πλώουσιν ἄρηγε.

Titulus: εἰς ποσειδῶνα Θ: εἰς τὸν ποσειδῶνα ρ 1. θεὸν Θ: θεῶν ρ 3.
Ἑλικῶνα codd.: Ἑλικην Martin, p. 138 Ἑλικην τε Barnes | Αἰγὰς Chalcondyles:
αἰγὰς Ψ 6. Ποσεῖδαον Wolf¹: ποσειδάον Θ ποσειδάων ρ Chalcondyles

XXII. A Posidone

Comincio a cantare Posidone, dio possente,
scuotitore della terra e del limpido mare,
dio marino che regna sull'Elicon e sull'ampia Ege.
Un duplice privilegio ti riconobbero gli dei, o Enosigeo:
5 d'essere domatore di cavalli, e salvatore di navi.
Salve, Posidone, signore della terra, dalla chioma cupa:
e tu, o beato, con cuore amico soccorri i naviganti.

Inno XXIII A ZEUS

Secondo i due maggiori storici della religione greca, il Wilamowitz e il Nilsson, Zeus è il dio dei fenomeni atmosferici: le nubi, la pioggia, il tuono e il fulmine; egli risiede sulle montagne perché guardando alle vette si può prevedere il tempo. Il Nilsson aggiunge che per l'uomo primitivo il cielo sereno è insignificante: ciò che importa, è la pioggia fecondatrice; il timore e la reverenza sono suscitati dal tuono e dal fulmine. Queste considerazioni non possono cancellare il fatto che il nome Zeus, come l'antico indiano *Dyaus*, significa « il cielo », e in particolare il cielo luminoso, diurno: dalla stessa radice **div-*, « brillare », deriva ad esempio il latino *dies*, e in latino *Diespiter* è sinonimo di *Juppiter*. È lecito supporre che gl'indoeuropei primitivi abbiano avuto una capacità di astrazione sufficiente a vedere, al di là dei fenomeni atmosferici, un ente immutabile che ne era la sede, e per loro anche la causa motrice: il cielo « per sé », dunque il cielo sereno. Sembra pertanto che l'interpretazione di Zeus come dio celeste nel senso più generale del termine sia ancora la più valida. La funzione di Zeus come fecondatore della terra e donatore di vita mediante la pioggia è, comunque, fondamentale. Nell'*Iliade* si legge « Zeus pioveva » (XII 25) e ancora Marco Aurelio cita una preghiera ateniese che suona « piovvi, piovvi, o caro Zeus » (5,7). In generale i testi alludono alla pioggia di Zeus o da Zeus (*Il.* V 91, XI 493, XII 286; cfr. anche XVI 384-93; 459-61; Esiodo, *Op.* 626; Erodoto, II 13). Fra gli epiteti cultuali hanno un certo rilievo *δμβριος* e *ὕετιος* (pluvio). L'amplesso di Zeus e di Era sul monte Ida è ancora identico all'amplesso del Cielo e della Terra: il suolo su cui giace la coppia divina si copre d'erba e di fiori (*Il.* XIV 346-51).

Il culto di Zeus ha una diffusione imponente, e le sue funzioni si estendono senza limiti, invadendo la sfera di tutte le altre divinità: anche Apollo, i cui oracoli sono preferiti a quelli del padre, esprime i suoi vaticini in nome e per delega di Zeus. Nei pochi versi che costituiscono l'inno XXIII la figura di Zeus non può apparire

in tutta la sua complessità. Egli è invocato con gli epiteti della supremazia – il più forte, il più grande –; come dio « che vede lontano », in quanto signore del cielo; e come tutore della giustizia. Più interessante, anche perché meno comune, è l'attributo di *τελεσφόρος*: « che porta a compimento, che attua (il destino) »: non possiamo tradurre « onnipotente », perché Zeus non è l'arbitro del destino. Senza dubbio agli occhi dei greci la saggezza del dio supremo è così grande che, in linea di massima, egli conosce il futuro, e i suoi progetti coincidono coi decreti del fato. Perciò « rivelare l'infallibile volere di Zeus » (inno III 132, ecc.) è lo stesso che rivelare il destino. Questa concezione però subisce delle incrinature. Si ricordi la bilancia d'oro su cui Zeus pesa le sorti degli uomini: essa gli appartiene (*Il.* XVI 658) e talvolta sembra ch'egli ne determini il movimento (*XIX* 223-4); ma in taluni casi il dio si affida alla bilancia per conoscere il fato (*XXII* 209-13; *VIII* 69-74: il secondo passo si ritiene imitazione del primo, dunque opera di poeta più tardo). L'interpretazione di questi versi è discussa – fra l'altro, essi contraddicono tutto il resto del poema –; appare chiaro tuttavia che i loro autori prendevano alla lettera l'immagine della bilancia, non la consideravano, cioè, un'allegoria; e con essa esprimevano l'idea che la conoscenza del fato non è insita nella mente di Zeus.

È certo che la volontà del dio supremo può essere in contrasto col destino; e anche su questo tema non mancano contraddizioni. Secondo la *Teogonia*, « era destinato » (v. 894) che da Metis nascesse il successore di Zeus, ma questi riuscì a impedire la nascita del rivale, inghiottendo Metis (cfr. inno XXVIII, premessa). Tutti gli dei, e persino gli uomini (*Il.* XX 30), possono ribellarsi al fato; e Zeus talvolta è attirato da questa possibilità. Nel libro XXII dell'*Iliade* (vv. 168-85) vediamo che un suo eventuale arbitrio sarebbe disapprovato dagli altri dei; qui dunque sembra che l'attuazione del destino sia affidata all'intera comunità degli immortali, e non solo al suo capo. Per contro, gli dei debbono proteggere Enea (destinato a sopravvivere, e a perpetuare la stirpe dei Dardanidi) dalla spada di Achille, altrimenti il Cronide sarebbe preso dall'ira (*Il.* XX 293-308). In un altro passo (*Il.* XVI 431-61) Zeus esprime il desiderio di salvare suo figlio Sarpedonte, che sta per cadere sotto i colpi di Patroclo, ma Era lo dissuade con un argomento decisivo: qualora Sarpedonte sia risparmiato, anche gli altri dei vorranno salvare dalla morte i loro figli schierati nei due campi davanti a Troia. Si può dire che il Cronide accetti il consiglio di Era perché la sua autorità lo rende maggiormente responsabile, rispetto agli altri Olimpici, di un ordinamento prestabilito che una sola violazione comprometterebbe gravemente, suscitandone altre. Zeus dunque

non è l'arbitro del destino, ma il suo garante: egli ha il compito di attuare decreti che non sono stati formulati da lui; e in questo senso va inteso il termine *τελεσφόρος*.

Bibliografia

A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914-1940; H. Diels, *Zeus*, « Archiv für Religionswissenschaft » XXII 1923-1924, pp. 1-15; M. P. Nilsson, « Vater Zeus », in *Opuscula selecta* II, Lund 1952, pp. 710-31; H. Lloyd-Jones, *Zeus in Aeschylus*, « Journal of Hellenic Studies » LXXVI 1956, pp. 55-67; id., *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971; E. O. James, *The Worship of the Sky-God*, London 1963; W. Pötscher, *Zeus Naios und Dione in Dodona*, « Mnemosyne » XIX 1966, pp. 113-47; H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967; V. Pisani, « Aspetti della religione presso gli antichi Indoeuropei », in *Lingue e culture...*, pp. 229-55; H. Schwabl, RE, s.v. *Zeus* (*Epikleusen*); K. Kerényi, *Zeus und Hera*, Leiden 1972.

Iconografia: H. von Hülsen, *Zeus Vater der Götter und Menschen*, Mainz 1967.

Su Themis: V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921; R. Koestler, *Die homerische Rechts- und Staatsordnung*, Wien 1950; H. Vos, *Θέμις*, Assen 1956; K. Latte, « Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum », in *Kleine Schriften*, München 1968, pp. 233-51.

XXIII. Εἰς Δία

Ζῆνα θεῶν τὸν ἄριστον αἰέσομαι, ἥδ' ἐ μέγιστον,
εὐρύοπα, κρείοντα, τελεσφόρον, ὅς τε Θέμιστι
ἐγκλιδὸν ἐζομένη πυκινούς ὅαρους ὁαρίζει.
ἔλθ' εὐρύοπα Κρονίδη, κύδιστε, μέγιστε.

XXIII. A Zeus

Zeus io canterò, il più possente e il più grande fra gli dei,
dominatore che vede lontano e matura il destino; egli, con
Temi
che siede protesa verso di lui, scambia parole di saggezza.
Siimi propizio, Cronide che vedi lontano, sommamente
glorioso e grande.

Inno XXIV A ESTIA

Estia è il focolare come divinità: il suo nome s'identifica con l'appellativo che designa il focolare della casa e l'altare del tempio (ἑστία; ionico ἑστῆη; attico ἑστία). In Omero, non è invocata Estia, ma « la ἑστῆη di Odisseo » (*Od.* XIV 159, ecc.); e anche in seguito la dea non ha mai acquisito una personalità pienamente autonoma, cioè non si è mai distaccata del tutto dall'oggetto che rappresenta. Il suo rango nella genealogia esiodea, accolta anche dall'inno V 22-3, è molto elevato: ella è sorella di Zeus, e primogenita fra i Cronidi; ma la sua parte nel mito greco è trascurabile. Per contro, il suo culto è diffusissimo, poiché è presente in tutti i templi – dunque associata a tutti gli altri dei – e in tutte le case; secondo l'inno XXIX, Estia è invocata « per prima e per ultima » all'inizio di ogni banchetto. Inoltre, poiché esiste un altare anche negli edifici pubblici ove si riuniscono le autorità della polis, la dea è diventata, in alcuni centri, il nume tutelare dei magistrati e dei consigli cittadini (Estia πρυτανεία, βουλαιά).

È molto probabile che Estia e la Vesta dei Romani abbiano la stessa origine: i loro nomi si collegano alla radice del greco ἔω e del latino *uro*, « ardo » (la radice si presenta nelle due forme **eus-*, **ues-*). Alcuni negano questo rapporto, perché il digamma iniziale nella parola greca non sarebbe sufficientemente documentato. Tuttavia in una iscrizione arcadica (IG V 2, 271, 18) si legge *ἑστιᾶν* (genitivo), cioè il ben noto antroponimo Istieo col digamma iniziale; e in Esichio la glossa γιστία· ἑσχάτη risale, quasi certamente, a *ἑστία· ἑσχάρα*, « focolare ». Per quanto riguarda i testi epici, va notato che il termine, come appellativo e come teonimo, ricorre sempre al principio del verso, e perciò la presenza o l'assenza del digamma non può essere rivelata dalla metrica. Senza dubbio le due divinità hanno avuto una storia diversa: Estia è il focolare, Vesta il fuoco; la prima è venerata in ogni casa, la seconda solo in un tempio pubblico del popolo romano. Ciò, tuttavia, non contrasta con l'ipotesi di un'origine comune.

I versi tramandati nei nostri codici costituiscono un esordio; il congedo manca (cfr. p. 317). L'esordio non è un semplice saluto alla dea, ma una preghiera: il poeta chiede a Estia di entrare in un οἶκος. Questa voce può designare sia un tempio, sia una casa privata; ambedue le interpretazioni hanno avuto i loro sostenitori, ma il senso di casa privata è più ovvio e comune, e non è incompatibile con il riferimento a Zeus, che protegge le dimore degli uomini come ἐπικεῖτος, dio della siepe o del muro di cinta, e come ἐφέστιος, cioè appunto dio che risiede presso il focolare, cuore della casa. L'inno cui appartenevano questi versi, comunque, deve essere stato eseguito nel momento in cui si inaugurava un nuovo edificio.

Bibliografia

Süss, RE, s.v. *Hestia*; P. Chantraine, *Reflexions sur les noms des dieux helléniques*, « Antiquité classique » IV 1935, pp. 65-78; F. Solmsen, *Zur Theologie im grossen Aphroditehymnus*, « Hermes » LXXXVIII 1960, pp. 1-13; W. Fauth, « Der kleine Pauly », s.v. *Hestia*. Cfr. anche l'inno XXIX.

XXIV. Εἰς Ἑστίαν

Ἱστίη, ἥ τε ἀνακτος Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο
Πυθοῖ ἐν ἡγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον·
ἔρχεο τόνδ' ἀνὰ οἶκον, ἔν' ἔρχεο θυμὸν ἔχουσα
· σὺν Διὶ μητιόεντι· χάριν δ' ἅμ' ὅπασσον ἀοιδῇ.

Titulus: εἰς ἐστίαν Θ: εἰς τὴν ἐστίαν ρ 1. Ἱστίη Wolf²: ἐστίη codd. Ἱστίη
Barnes 4. ἔν' ἔρχεο Tucker apud Allen³ coll. II. XV 710: ἐπέρχεο Ψ ἐνηέα
Barnes | θυμὸν ἔχουσα codd.: θῦμα λαχοῦσα Evelyn-White. « Class. Rev. » 1914,
p. 222 (servato ἐπέρχεο)

XXIV. A Estia

O Estia, che curi la sacra dimora
di Apollo arciere, nella divina Pito,
sempre dalle tue trecce stilla liquido unguento.
Vieni a questa casa: vieni, concorde nell'animo
s col saggio Zeus; e concedi il tuo favore al mio canto.

<

Inno XXV ALLE MUSE E AD APOLLO

Sull'etimologia di « Musa » le opinioni sono discordi: sembra però che dal punto di vista linguistico non vi siano gravi difficoltà contro l'ipotesi che il termine derivi da **μυνθ-ια*, cioè dalla radice **men-* di *μυμνήσκειαι* e *memini*, « ricordo », ampliata come in *μυνθάνω*, « apprendo ». Questa ipotesi d'altra parte è confortata dal fatto che le Muse, agli occhi dei greci, « ispirano » bensì il canto, letteralmente (Esiodo, *Theog.* 31), ma rappresentano la dottrina piuttosto che l'ispirazione come s'intende nel mondo moderno. Le Muse, infatti, sono figlie di Zeus e di Mnemosyne, la memoria (una di esse, anzi, si chiamava Mneme: Pausania, IX 29, 2); insegnano l'arte al poeta (*Od.* VIII 488; Esiodo, *Theog.* 22, *Op.* 662); fanno tutto (*Il.* II 485); e rivelano le cose che sono, che saranno, e che furono (Esiodo, *Theog.* 32).

I vv. 2-5 dell'inno sono identici ai vv. 94-7 della *Teogonia*. I critici del Settecento – per i quali tutti i testi attribuiti a Omero, anche se non autentici, appartenevano comunque ai primordi della letteratura greca – ritennero che Esiodo avesse imitato il nostro rapsodo. I moderni, in generale, credono che l'oscuro rapsodo abbia imitato l'illustre Esiodo. Oggi è necessario tener presente anche una terza ipotesi, cioè che il passo sia formulare, e non sia possibile rintracciarne l'origine; come è noto, i versi citati non legano perfettamente col contesto della *Teogonia* (vv. 80-97): ciò fa supporre che Esiodo li abbia inseriti in omaggio alla tradizione. Peraltro alcuni editori della *Teogonia* hanno tentato di attenuare la contraddizione del discorso esiodeo (Mazon), o di giustificarla, notando che fenomeni analoghi di incoerenza sono frequenti nella poesia greca arcaica (West)¹. Il brano citato dovrebbe dunque considerarsi per intero una creazione originale di Esiodo. Se si

¹ P. Mazon, *Hésiode*, Paris 1944, p. 35; M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, p. 186.

accettasse questa teoria, ci troveremmo in una situazione privilegiata, e certo non frequente: potremmo indicare cioè la fonte di una formula epica. Risulterebbe che Esiodo ha composto dei versi in cui avvicinava, in quanto particolarmente vicini agli dei, i poeti ai principi (nel mondo esiodeo, i βασιλεῖς sono principi e non re); il passo è piaciuto, ed è stato accolto nel repertorio tradizionale dei rapsodi: gli esordi sono infatti, come prova di per sé stessa la raccolta degl'inni omerici, quasi tutti tradizionali. Nel caso specifico, a mio avviso, resta un largo margine d'incertezza; ma in linea di massima è lecito credere che questo sviluppo abbia avuto luogo innumerevoli volte.

Bibliografia

M. Mayer, RE, s.v. *Musai*; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936; B. A. van Groningen, *Les trois Muses de l'Hélicon*, « Antiquité classique » XVII 1948, pp. 287-96; J. Lasso de la Vega, Μοῦσα, « Emerita » XXII 1954, pp. 66-98; W. F. Otto, *Die Musen*, Düsseldorf 1955; A. Setti, *La memoria e il canto*, « Studi italiani di filologia classica » XXX 1958, pp. 129-71; J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, « Journal de psychologie » LVI 1959, pp. 1-29; S. Accame, *L'invocazione alla Musa e la verità in Omero e in Esiodo*, « Rivista di filologia e istruzione classica » XCI 1963, pp. 257-81, 385-415; id., *L'ispirazione della Musa e gli albori della critica storica*, ibid., XCII 1964, pp. 129-50, 264-87.

XXV. Εἰς Μούσας καὶ Ἀπόλλωνα

Μουσάων ἄρχωμαι Ἀπόλλωνός τε Διός τε·
ἐκ γὰρ Μουσάων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθονὶ καὶ κιθαρισταί,
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ἔλβιος ὃν τινα Μοῦσαι
φίλωνται· γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ.
χαίρετε, τέκνα Διός, καὶ ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδὴν·
αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

hic hymnus continetur etiam in cod. Salmaticensi M 233 (saec. XV) fol. 36, post vitam Homeri Herodoteam.

Titulus: εἰς μούσας καὶ ἀπόλλωνα Θ Salmat.: εἰς μούσας καὶ ἀπόλλωνα καὶ δία ρ
1. ἄρχωμαι Stephanus: ἄρχομαι codd. | Διὸς ρ x Salmat.: ζηνὸς At D 2-5.
Hes. Theog. 94-7 2. ἐκ γὰρ Μουσάων codd.: ἐκ γὰρ τοι Μουσέων (ἐκ γὰρ
Μουσάων, ἐκ γὰρ τοι Μουσάων) Hes. 94 3. χθονὶ codd.: χθόνα (χθονὶ) Hes. 95

XXV. Alle Muse e ad Apollo

Dalle Muse, da Apollo, e da Zeus, io voglio cominciare:
grazie alle Muse, infatti, e ad Apollo che colpisce lontano,
vivono sulla terra i poeti, che si accompagnano con la lira;
e grazie a Zeus, i re. Felice colui che le Muse
s hanno caro: dolce dalla sua bocca fluisce la voce.

Io vi saluto, figlie di Zeus; e voi date gloria al mio canto:
io mi ricorderò di voi, e di un altro canto ancora.

Inno XXVI A DIONISO

L'esordio (vv. 1-10) descrive il baccanale delle ninfe guidato da Dioniso, modello mitico delle orge greche, nelle quali si suppone che il dio sia presente (cfr. p. 6), e le baccanti si identificano con le ninfe del mito. In questo inno, come in Sofocle, *Oed. Col.* 678-80, sopravvive la concezione arcaica, in cui Dioniso è un fanciullo e le ninfe sono le sue nutrici (cfr. inno I 21 e nota; *Il.* VI 130-7).

Nel congedo (vv. 11-3) il poeta allude, contro la consuetudine, al carattere annuale della festa cui partecipa, e si augura di potervi ritornare negli anni seguenti.

Rispetto alle sue modeste dimensioni, l'inno contiene un numero rilevante di voci non omeriche (*μεταριθμιος*, v. 6; *πολύθυμος*, v. 7; *φοιτίζω*, v. 8), nessuna delle quali, peraltro, si può definire tarda. Per la bibliografia, cfr. inno I.

XXVI. Εἰς Διόνυσον

Κισσοκόμην Διόνυσον ἐρίβρομον ἄρχομ' αἰίδειν,
 Ζηνὸς καὶ Σεμέλης ἐρικυδέος ἀγλαὸν υἱόν,
 ὃν τρέφον ἡὔκομοι νύμφαι, παρὰ πατρὸς ἄνακτος
 δεξάμεναι κόλποισι, καὶ ἐνδυκέως ἀτίταλλον,
 5 Νύσης ἐν γυάλοις· ὁ δ' ἀέξετο πατρὸς ἔκκητι,
 ἄντρῳ ἐν εὐώδει, μεταρίθμιος ἀθανάτοισιν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τόνδε θεαὶ πολύμνον ἔθρεψαν,
 δὴ τότε φοιτίζεσκε καθ' ὑλήεντας ἐναύλους,
 κισσῷ καὶ δάφνῃ πεφυκασμένους· αἱ δ' ἅμ' ἔποντο
 10 νύμφαι, ὁ δ' ἐξηγεῖτο· βρόμος δ' ἔχεν ἄσπετον ὕλην.
 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, πολυστάφυλ' ὦ Διόνυσε·
 δὸς δ' ἡμᾶς χαίροντας ἐς ὥρας αὖτις ἰκέσθαι,
 ἐκ δ' αὖθ' ὥράων εἰς τοὺς πολλοὺς ἐνιαυτούς.

Titulus: εἰς διόνυσον Θ: εἰς τὸν διόνυσον ρ 1. Διόνυσον At D E (Stephanus):
 διόνυσσον Π T ρ 5. Νύσης Barnes: νύσσης Ψ 10. ἄσπετον Ψ: ἄσπετος
 Baumeister 11. Διόνυσε At D ρ (Stephanus): διόνυσσε x

XXVI. A Dioniso

Comincio a cantare Dioniso coronato di edera, dagli alti
clamori,
nobile figlio di Zeus e di Semele gloriosa;
che le ninfe dalle belle chiome nutrirono, dal dio, suo padre, <
avendolo ricevuto fra le braccia, e allevarono con ogni cura
5 nelle valli di Nisa: ed egli crebbe per volontà del padre,
nell'antro odoroso, annoverato fra gl'immortali.
E quando le ninfe ebbero allevato colui che molti inni
esaltano,
allora si aggirava per le valli selvose
tutto cinto di edera e di alloro; esse lo seguivano,
10 le ninfe, ed egli indicava il cammino: il clamore invadeva la
selva immensa.

Così io ti saluto, o Dioniso che doni grappoli abbondanti;
concedimi di tornare in letizia al ripetersi della stagione,
e, di stagione in stagione, per molti anni ancora.

Inno XXVII AD ARTEMIDE

Nei primi due versi dell'inno, Artemide è salutata come « arciera dalle frecce d'oro, che ama i clamori della caccia »: si tratta degli stessi epiteti che la caratterizzano nei poemi omerici, in cui è anche *πότνια θηρῶν*, « signora delle fiere » (*Il.* XXI 470; cfr. anche Anacreonte, fr. 3 Page), e l'eroe cacciatore Scamandrio è suo discepolo (*Il.* V 49-54). Per la dea, senza dubbio, la caccia è uno svago (vv. 11-2), ma ciò non significa che sia uno svago per i suoi fedeli. Artemide vive fra le belve che insegue senza posa, nelle selve e sui monti, come i cacciatori primitivi; e l'epiteto *ἀγροτέρη* (*Il.* XXI 471), che fu interpretato già dagli antichi « cacciatrice », significa in realtà « selvaggia ».

La natura arcaica del rapporto fra Artemide e la caccia risulta dal fatto ch'ella si identifica non solo col cacciatore, ma anche con la sua preda: questa concezione risale alla preistoria. Da un lato ella è « saettatrice di cervi », e le vengono sacrificati cervi e orsi; dall'altro la dea e le sue compagne assumono la forma di cerva (Artemide: Apollodoro, I 55; Ifigenia: dalle *Ciprie* in poi; Taigete: scolio a Pindaro, *Ol.* 3, 53) o di orse (Callisto: Esiodo, fr. 163 Merkelbach-West; ancora Ifigenia: Fanodemo, 325 Jacoby, fr. 14), e le sacerdotesse di Brauron, in Attica, sono chiamate orse. È perciò suggestiva, sebbene suscitata dal punto di vista linguistico difficoltà non ancora risolte, l'ipotesi che Artemide prenda il nome dall'orsa, *ἄρκτος*¹.

Una dea che promuova la fecondità del mondo animale assume facilmente la medesima funzione anche nei riguardi del mondo uma-

¹ Su questo punto, cfr. soprattutto Pisani, *Lingue*, pp. 391-4, 404-5. Il Ruipérez, nel 1947, proponeva di eliminare le difficoltà supponendo che il teonimo sia passato in greco dall'illirico, tramite i Dori. Tuttavia, già allora era lecito supporre che Artemide fosse venerata in Grecia da epoca molto più antica dell'invasione dorica, e oggi questa opinione è confermata da almeno un testo in lineare B (PY Es 650, 5). Si dovrebbe dunque pensare a contatti fra greci e Illiri nell'età del bronzo: cosa non impossibile, ma molto problematica.

no: perciò Artemide è spesso identificata con Ilitia, la dea del parto, e talvolta le sono attribuiti gli epiteti di παιδοτρόφος e κουροτρόφος, « nutrice ». Non sappiamo se i suoi culti di carattere agrario siano dovuti a una estensione delle sue prerogative dalla sfera animale alla sfera vegetale, o a sincretismi con altre divinità. L'importanza di questo fenomeno tuttavia non deve essere sopravvalutata. Ad esempio, non è affatto certo che i culti presso le sorgenti, i fiumi, i terreni acquitrinosi (ampiamente documentati: fra l'altro a Olimpia il dio fluviale Alfeo e Artemide avevano un altare comune, ricordato da Pausania, V 14, 6) siano connessi con la vegetazione. I fiumi e le fonti sono sacri anche per i cacciatori, come è logico, poiché sono luoghi ove si riunisce la selvaggina.

Il rapporto con la fecondità deve essere stato abbastanza antico, poiché ha provocato il sincretismo di Artemide con varie dee madri dell'Asia Minore (per esempio a Efeso e a Magnesia). Anche il mito secondo cui Dioniso è figlio di Artemide *Aithopia* – documentato in modo precario – deve ricondursi all'Anatolia (Anacreonte, fr. 119 Page: sulla *Aithopia*, cfr. Callimaco, fr. 702, e la nota dello Pfeiffer). Non risulta invece che Artemide sia mai stata per sé una dea madre: ella è vergine per definizione (inno V 16-20; IX 2; XXXVII 2), e la tutela della maternità si addice alle vergini (Platone, *Theaet.* 149 b): anche Ilitia, come Artemide, a parte i casi in cui è identificata con altre dee, non ha quasi mai né uno sposo né un figlio. Pertanto non sembra possibile che l'Artemide greca discenda dalla cosiddetta « Signora degli animali » cretese, o che ne abbia raccolto in parte l'eredità (ambidue queste ipotesi sono state formulate, in momenti diversi, dal Nilsson): la dea minoica infatti, secondo le ricostruzioni moderne, è una dea madre, e ha talvolta accanto a sé un *paredros*, suo figlio o suo sposo. La tradizione antica conosce una sola « Signora degli animali selvaggi » che è appunto Artemide; noi abbiamo trasferito questo titolo alla divinità minoica, ma talvolta, senza rendercene conto, ragioniamo come se Artemide lo avesse ereditato da lei, insieme con tutti gli altri suoi attributi. Da un solo punto di vista si può dire che la tradizione cretese si faccia sentire a proposito della vergine cacciatrice: si tratta della iconografia¹.

¹ Esauriente su questo punto Nilsson, *Geschichte* I, pp. 307-9; cfr. anche la citata pubblicazione, diretta dal Dawkins, sul santuario di Artemis Orthia.

Bibliografia

K. Wernicke, RE, s.v. *Artemis*. Su alcuni centri di culto: Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris 1922; R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia*, London 1929; R. F. Rossi, *Studi sull'Etolia* I, Trieste 1970, pp. 43-6. Sul nome: M. Sanchez Ruipérez, *El nombre de Artemis, dorio-ilirico*, « Emerita » XV 1947, pp. 1-60; R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg 1964, pp. 63-4; Pisani, *Lingue*, pp. 391-4, 404-5; Christiane Sourvinou, *A-TE-MI-TO and A-TI-MI-TE*, « Kadmos » IX 1970, pp. 42-7; T. Christidis, *Further Remarks on A-TE-MI-TO and A-TI-MI-TE*, « Kadmos » XI 1972, pp. 125-8.

Iconografia: K. Hoenn, *Artemis*, Zürich 1946.

XXVII. Εἰς Ἄρτεμιν

Ἄρτεμιν αἰίδω χρυσηλάκατον, κελαδεινήν,
παρθένον αἰδοίην, ἔλαφιβόλον ἰοχέαιραν,
αὐτοκασιγνήτην χρυσαόρου Ἀπόλλωνος,
ἥ κατ' ὄρη σκιοέντα καὶ ἄκριας ἡνεμοέσσας
5 ἄγρη τερπομένη παγχρύσεια τόξα τιταίνει
πέμπουσα στονόεντα βέλη· τρομέει δὲ κάρηνα
ὑψηλῶν ὀρέων, ἰαχεῖ δ' ἐπὶ δάσκιος ὕλη
δεινὸν ὑπὸ κλαγγῆς θηρῶν, φρίσσει δέ τε γαῖα
πόντος τ' ἰχθυόεις· ἥ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχουσα
10 πάντη ἐπιστρέφεται θηρῶν ὀλέκουσα γενέθλην.
αὐτὰρ ἐπὴν τερφθῇ θηροσκοπὸς ἰοχέαιρα
εὐφρήνη δὲ νόον, χαλάσασ' εὐκαμπέα τόξα
ἔρχεται ἐς μέγα δῶμα κασιγνήτοιο φίλοιο,
Φοίβου Ἀπόλλωνος, Δελφῶν εἰς πίονα δῆμον,
15 Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χορὸν ἄρτυνέουσα.
ἔνθα κατακρεμάσασα παλίντονα τόξα καὶ ἰοὺς
ἡγεῖται, χαρίεντα περὶ χροῖ κόσμον ἔχουσα,
ἐξάρχουσα χορούς· αἱ δ' ἀμβροσίην ὅπ' εἰῶσαι

Titulus: εἰς Ἄρτεμιν Θ: εἰς τὴν Ἄρτεμιν ρ 4. ὄρη Ψ: ὄρεα Ilgen 7. ἰαχεῖ
Ψ: ἰάχει Hermann | ἐπὶ δάσκιος Hermann: ἐπιδάσκιος Ψ ἐπὶ δάσκιος Stephanus
8. δεινὸν At D ET ρ: δεινῆς Π 13. κασιγνήτοιο ρ Chalcondyles: μετὰ κασι-
γνήτοιο Θ 14. εἰς Ψ: ἐς Ernesti, edd. 15. Μουσῶν codd.: Μουσέων
Barnes 18. ita Ψ, tuetur Gemoll coll. Od. XII 192, Hes. Theog. 830: αἱ δ'
ἀμβροτον ὄσαν εἰῶσαι Hermann coll. Hes. Theog. 43

XXVII. Ad Artemide

Artemide io canto, dalle frecce d'oro, che ama i clamori
della caccia;
vergine augusta, arciera saettatrice di cervi,
sorella del dio dall'aurea spada, Apollo;
Artemide, che sui monti ombrosi e le cime battute dal vento,
5 esaltandosi nella caccia, tende l'arco tutto d'oro,
e scocca i suoi dardi dolorosi: tremano le vette
dei monti sublimi, dalla foresta piena d'ombra si leva
un'eco immensa, all'urlo delle fiere; freme la terra
e il mare pescoso, ma ella, con intrepido cuore,
10 si volge da ogni parte, sterminando la stirpe delle fiere.
E quando alla fine è sazia, l'arciera cacciatrice,
e ha rallegtrato l'animo, distendendo il flessibile arco
si reca alla dimora maestosa del fratello,
Febo Apollo, nelle pingui contrade di Delfi
15 per guidare la bella danza delle Muse e delle Grazie.
Ivi depone l'arco ricurvo e le frecce,
e, splendidamente adorna, conduce la danza
segnando il ritmo; levando la voce divina, le fanciulle

<

ὕμνεῦσιν Λητῶ καλλίσφυρον, ὡς τέκε παῖδας
 20 ἀθανάτων βουλῇ τε καὶ ἔργμασιν ἔξοχ' ἀρίστους.
 χαίρετε τέκνα Διὸς καὶ Λητοῦς ἡὔκόμοιο·
 αὐτὰρ ἐγὼν ὕμέων <τε> καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

cantano Leto dalle belle caviglie, come generò i suoi figli
20 eccelsi fra gl'immortali per la saggezza e le imprese.

Salve, figli di Zeus e di Leto dalle belle chiome:
io mi ricorderò di voi, e di un altro canto ancora.

Inno XXVIII AD ATENA

Secondo una serie di fonti epiche (*Il.* V 875, 880; inno III 307-23; XXVIII 4) Zeus generò Atena da solo (ὁλος, αὐτός). Gli inni dicono esplicitamente che la dea balzò fuori dal capo di Zeus; il poeta dell'*Iliade* sorvola su questo particolare – forse perché lo riteneva disdicevole – ma è difficile che abbia immaginato la nascita in altro modo. Un frammento di scuola esiodea (343) presenta una versione più complessa: Zeus si congiunge con Metis, la Saggezza; egli sa che da Metis dovrebbe nascere, oltre ad Atena, un figlio così forte da contendergli il primato; perciò, seguendo il consiglio di Urano e Gea, inghiotte la sua compagna, sicché Atena verrà alla luce dalla testa del padre. Il carattere artificioso del racconto è manifesto: la tradizione accolta dal rapsodo contamina il mito di Atena con un mito di successione divina (Urano venne spodestato da Crono, Crono da Zeus; questo ciclo deve a un certo punto arrestarsi perché sia instaurato un ordine stabile e definitivo). Lo stratagemma di Zeus non evita la nascita della dea, quindi non si comprende come possa impedire la nascita del temuto successore. La *Teogonia* conserva ambedue le versioni. I vv. 886-900 riferiscono la storia di Metis, fermandosi al punto in cui quest'ultima è inghiottita da Zeus; i vv. 924-9 narrano invece che Zeus, da solo (αὐτός), ed Era, « senza essersi unita in amore », generarono, il primo Atena, e la seconda Efesto. Per attenuare la contraddizione, il redattore è stato costretto a tacere la nascita di Atena nell'episodio di Metis, rinviandola all'epoca in cui Zeus è lo sposo di Era, e non si è preoccupato del fatto che Metis appare come la prima moglie del dio supremo, Era la settima, sicché la gestazione risulta un po' troppo lunga.

Sembra dunque lecito concludere che, secondo il mito più antico, Atena sia nata dalla testa di Zeus in quanto era stata concepita da lui: il signore dell'Olimpo assume perciò l'aspetto di un essere androgino. Si è già ricordato che le divinità androgine hanno una parte scarsissima nei culti dei greci e dei loro vicini – eccettuato il

mondo anatolico -; esse sono presenti invece nei miti cosmogonici e teogonici, greci e orientali (cfr. pp. 240-1): è diffusa infatti l'esigenza di postulare l'unità all'origine della molteplicità, e di attribuire a tutti gli dei un antenato unico. Il capostipite dev'essere autosufficiente, quindi maschio e femmina insieme. Zeus non è il progenitore degli dei, e non è per natura androgino: ma in questo caso dev'essere subentrato a un'arcaica figura di progenitore.

Per i greci di età omerica e classica l'androginia era ripugnante, e la sua presenza nei miti veniva dissimulata in vari modi; fra l'altro, con l'immagine di una doppia gestazione. Zeus e i suoi fratelli sono concepiti e partoriti da Rea, poi vengono di nuovo alla luce dalla bocca di Crono: e anche questa è una vera nascita (inno V 22-3); Dioniso è concepito da Semele, ma nasce in realtà dalla coscia di Zeus (inno I 6-7); Zeus genera Atena dal capo, dopo avere inghiottito Metis (che, nella *Teogonia*, era già incinta; nel fr. 343 concepisce quando è già stata inghiottita dal dio). Del resto, anche in altre mitologie si rivela, in forma diversa, lo stesso disagio: nella versione a noi nota della teogonia sumerica il narratore accetta la « maternità » del dio Kumarpi, ma ne fa una spietata parodia.

Il caso di Atena si distingue dagli altri, perché la versione primitiva non è stata eclissata dal compromesso esiodeo della doppia gestazione, anzi è stata preferita. Infatti essa si prestava facilmente a una interpretazione simbolica che la nobilitava: Atena viene alla luce dalla testa di Zeus perché rappresenta l'ingegno e la saggezza. Da questo punto di vista l'inserimento di Metis non faceva altro che aggiungere una ulteriore personificazione piuttosto greve, e in sostanza superflua. Si ritiene però che il rapporto fra la testa e la saggezza non sia originario. Secondo la concezione più antica, ancora rispecchiata dalla lingua epica, l'intelletto ha sede nel diaframma (φρήν); la testa presiede invece all'attività della procreazione: secondo alcuni l'idea è suggerita dal fatto che essa produce incessantemente la capigliatura¹. Ciò basterebbe a spiegare perché un dio procrei dalla testa.

È possibile anche un'altra spiegazione. In greco, e in altre lingue, le parole che designano la testa significano di per sé « estremità, vertice »; quindi anche « cima di un monte ». Nelle fonti sulla nascita di Atena si incontrano talora κεφαλή, che è diventato il termine specifico per la testa (inno XXVIII 5; Esiodo, *Theog.* 924), o κάρηνον (inno XXVIII 8); ma molto più spesso κορυφή, che indica a preferenza le vette montane (inno III 309; Esiodo, fr. 343 Merkelbach-West; Ibico, fr. 17, 4 Page; Pindaro, *Ol.* 7, 36; Euripide, *Ion* 457). Atena fu detta anche κορυφαγενής (Plutarco, *de Iside* 381 f), e la voce κορυφή venne associata alla sua nascita così strettamente che in

¹ Cfr. B. Onians, *The Origins of the European Thought*, Cambridge 1951, pp. 108-11.

epoca tarda s'immaginò una ninfa *Korypbe*, madre di Atena da Zeus (Cicerone, *Nat. deor.* III 25) o anche da Posidone (Mnaseas di Patara, fr. 2 Müller). Tutto ciò ha fatto supporre che Atena sia nata, in origine, sulla vetta e dalla vetta di un monte. L'ipotesi è degna di considerazione perché Atena discende, probabilmente, da una « dea delle montagne » (inno XI, premessa); Zeus è divenuto suo padre in quanto, come dio celeste, ha sede sui monti; l'antica divinità androgina di cui Zeus ha preso il posto potrebbe essere Crono, che è un dio delle vette.

Uno scoliaste ad Apollonio Rodio (IV 1310) scrive: « Stesicoro fu il primo ad affermare che Atena balzò fuori in armi dalla testa di Zeus ». Da ciò alcuni studiosi hanno arguito che l'inno XXVIII, e il frammento esiodico 343, in cui pure si allude alla dea armata, sono posteriori a Stesicoro, la cui attività si svolse soprattutto fra il 560 e il 540 a. C.; si è anche pensato che l'inno sia stato composto in ambiente siceliota. In realtà il passo dello scoliaste significa solo ch'egli non conosceva né l'esordio omerico, né il frammento esiodico: se li avesse conosciuti, si sarebbe attenuto alla cronologia tradizionale e li avrebbe considerati più antichi di Stesicoro (Allen e Halliday). La nascita di Atena in armi è già raffigurata su un'anfora di Xomburgo, nell'isola di Tenos, datata ai primi decenni del settimo secolo. Non abbiamo dunque alcun indizio sulla cronologia e sulle origini dell'inno.

Bibliografia

Cfr. inno XI; sulla nascita: H. Jeanmaire, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, « *Revue archéologique* » XLVIII 1956, pp. 12-39; Sigrid Kauer, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, Würzburg 1959.

Iconografia: K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagen-darstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969, pp. 129-31.

XXVIII. Εἰς Ἀθηνᾶν

Παλλάδ' Ἀθηναίην, κυδρὴν θεόν, ἄρχομ' αἰεῖδεν,
 γλαυκῶπιν, πολύμητιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσαν,
 παρθένον αἰδοίην, ἐρυσίπτολιν, ἀλκήεσσαν,
 Τριτογενῇ, τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητίετα Ζεὺς
 5 σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς, πολεμήϊα τεύχε' ἔχουσαν
 χρύσεα παμφανώωντα· σέβας δ' ἔχε πάντας ὀρώοντας
 ἀθανάτους· ἡ δὲ πρόσθεν Διὸς αἰγιόχοιο
 ἐσσυμένως ὥρουσεν ἀπ' ἀθανάτοιο καρήνου
 σείσας' ὀξὺν ἄκοντα· μέγας δ' ἐλελίζετ' Ὀλυμπος
 10 δεινὸν ὑπὸ βρίμης γλαυκώπιδος, ἀμφὶ δὲ γαῖα
 σμερδαλέον ἰάχησεν, ἐκινήθη δ' ἄρα πόντος
 κύμασι πορφυρέοισι κυκώμενος, ἔσχετο δ' ἄλμη
 ἐξαπίνης· στῆσεν δ' Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱὸς
 ἔππους ὠκύποδας δηρὸν χρόνον, εἰσότε κούρη
 15 εἴλετ' ἀπ' ἀθανάτων ὥμων θεοεἰκελα τεύχη
 Παλλάς Ἀθηναίη· γήθησε δὲ μητίετα Ζεὺς.
 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, Διὸς τέκος αἰγιόχοιο·
 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς.

Titulus: εἰς ἀθηνᾶν Θ: εἰς τὴν ἀθηνᾶν ρ
 ρ (Barnes in v. l.) ὑπ' ὀμβρίμης Θ ὑπὸ βρίμῃ
 Θ: πορφυρέουσι ρ | δ' Chalcondyles: θ' Ψ
 Abel, Gemoll: εἰσόκε Π (Stephanus)

10. ὑπὸ βρίμης Ilgen: ὑπ' ὀμβρίμης
 Ruhnkensius 12. πορφυρέουσι
 14. εἰσότε At D E T ρ, restituerunt
 16. Παλλάς Θ A Q: παλάς B Γ P V

XXVIII. Ad Atena

Pallade Atena comincio a cantare, dea gloriosa
dagli occhi scintillanti, piena di saggezza, dal cuore inflessibile;
vergine augusta, protettrice della rocca, intrepida,
che da solo generò, dal capo venerato, il saggio Zeus,
5 figlia sua propria, chiusa nell'armatura guerresca
tutta risplendente d'oro; un profondo rispetto, al vederla,
prese tutti gl'immortali; dinanzi a Zeus portatore dell'egida,
ella rapidamente balzò dal capo immortale
scuotendo un giavellotto acuminato: tremò il vasto Olimpo
10 terribilmente, sotto la spinta della dea dagli occhi
scintillanti,
la terra intorno risuonò cupamente, e si agitò il mare
gonfiandosi di flutti tumultuosi. Ma, d'un tratto, le acque
marine
restarono immobili; lo splendido figlio d'Iperione trattenne
i veloci cavalli per lungo tempo, fino a quando la vergine
15 Pallade Atena ebbe deposto dagli omeri immortali
le armi divine: e gioiva il saggio Zeus.
Così io ti saluto, figlia di Zeus portatore dell'egida:
io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno XXIX A ESTIA

L'esordio dell'inno XXIX si allontana dalla consuetudine, e appare simile a quello dell'inno XXIV (a Estia), perché non offre solo una proposizione del tema (nome e prerogative delle divinità invocate) ma assume la forma di una preghiera: in questo caso, a Estia e ad Ermes. Secondo alcuni, i due componimenti erano destinati allo stesso tipo di cerimonia, cioè alla inaugurazione di un nuovo edificio (pubblico, privato o sacro), e l'ipotesi appare plausibile, sebbene qui manchi l'allusione esplicita che si nota nell'inno XXIV 4 (« entra in questa casa... »). Nell'ambito degli edifici pubblici, si potrebbe pensare a un ginnasio o a una palestra, poiché, mentre Estia è presente ovunque, Ermes è il nume tutelare delle attività atletiche ed è spesso presente ove esse si svolgono (cfr. anche il v. 12). Se si tratta di un'abitazione privata, dev'essere la casa di una famiglia aristocratica che poteva permettersi di celebrare l'ingresso in una nuova dimora con l'intervento di un aedo. L'invito a Ermes si spiega ricordando che Callimaco, *Dian.* 66-71, lo presenta come un vero e proprio dio dei penetrati (cfr. p. 159): affine quindi, sotto questo aspetto, alla dea del focolare.

Infine, anche l'esistenza di un tempio comune (o, se si nega che l'inno sia in rapporto con un edificio determinato, di un culto comune) a Ermes e ad Estia, non può essere esclusa; le due divinità infatti non sono associate soltanto nel nostro inno, ma, talvolta, anche nel canone dei dodici dei (cfr. Pausania, V 11, 8, sul trono di Zeus a Olimpia; e i dati raccolti dal Weinreich e dal Cook).

Bibliografia

S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christiania 1909; J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès*, « L'homme » III 1963, pp. 12-50. Cfr. anche gl'inni IV e XXIV.

Iconografia della coppia Estia-Ermes: Weinreich, in Roscher, *Lexikon*, s.v. *Zwölfgötter*, coll. 790-9; A. B. Cook, *Zeus* III 2, Cambridge 1940, pp. 1057-60.

XXIX. Εἰς Ἑστίαν

Ἱστίη ἦ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν
 ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων
 ἔδρην ἀττίδιον ἔλαχες, πρεσβητῖδα τιμήν,
 καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τιμήν· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ
 5 εἰλαπίνειαι θνητοῖσιν ἔν' οὐ πρότῃ πυμάτῃ τε
 Ἱστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον·
 καὶ σύ μοι Ἀργειφόντα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ,
 8 ἄγγελε τῶν μακάρων χρυσόρραπι, δῶτορ ἑάων,
 10 ἱλαος ὦν ἐπάρηγε σὺν αἰδοίῃ τε φίλῃ τε
 11 Ἱστίῃ· ἀμφοτέροι γὰρ ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 9 ναίετε δώματα καλὰ, φίλα φρεσὶν ἀλλήλοισιν
 12 εἰδότες· ἔρματα καλὰ, νόψ θ' ἔσπεσθε καὶ ἥβῃ.
 χαῖρε, Κρόνου θύγατερ, σύ τε καὶ χρυσόρραπις Ἑρμῆς·
 αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Titulus: εἰς ἑστίαν Θ: εἰς τὴν ἑστίαν ρ 1. Ἱστίη Wolf²: ἐστίη codd. Ἱστίη Barnes
 3. ἀττίδιον Ψ: αἰτίην Baumeister | ἔλαχες ρ (Stephanus): ἔλαχε Θ 4. τιμήν Ψ:
 τίμιον Franke πτόνα Gemoll 6. Ἱστίη ρ x Chalcondyles: ἐστίη At D (Stephanus)
 | ἀρχόμενος Ψ: εὐχόμενος Pierson *Verisimilia*², p. 98 8. δῶτορ ἑάων Ψ (ἑάων
 Stephanus), cfr. XVIII 12: δῶτο ρεάων ET 9. hunc versum post 11 trans-
 posuit Martin, p. 60: lacunam post 9 servato ordine versuum statuit Wolf² | φίλα
 Ψ: φίλοι Weiher 11. Ἱστίη ρ x Chalcondyles: ἐστίη At D (Aldina¹) 12.
 ἔρματα West « Philologus » 1966, p. 150: ἔργματα At D ἔργματα ρ x | θ' A Q
 II⁸⁸. (Aldina¹): τ' cet.

XXIX. A Estia

O Estia, che nelle dimore sublimi di tutti gli dei
immortali, e di tutti gli uomini che vivono sulla terra,
hai ottenuto una sede eterna, tuo privilegio di primogenita,
e godi del privilegio e di un bel segno d'onore – senza di te,
infatti,
5 non vi sono banchetti per i mortali, ove colui che liba per
primo
non offra a Estia, per prima e per ultima, il vino dolce come
il miele –;
e tu, uccisore di Argo, figlio di Zeus e di Maia,
8 messaggero degl'immortali dal caduceo d'oro, dispensatore
di beni,
10 benigno aiutaci, con la veneranda e cara
11 Estia: ambedue infatti degli uomini che vivono sulla terra
9 abitate le belle dimore, con animo fra voi concorde,
12 e, baluardi egregi, assecondate la saggezza e il giovanile vigore.
Ti saluto, figlia di Crono, e con te Hermes dal caduceo d'oro:
ed io mi ricorderò di voi, e di un altro canto ancora.

Inno XXX A GEA, MADRE DI TUTTI I VIVENTI

Il poeta invoca la Terra, nell'esordio, come madre universale, nutrice universale e dispensatrice di abbondanza; nel congedo, come madre degli dei e sposa di Urano. Questi ultimi attributi sono giustificati dalla posizione di Gea nella genealogia divina, ma non hanno rilievo nel culto: in generale la Terra è venerata come nutrice (κουροτρόφος) e viene considerata madre in quanto nutrice (inno dodoneo citato da Pausania, X 12, 10); i sacrifici a lei dedicati mirano naturalmente a ottenere un buon raccolto (SIG³ 1024, 25).

Il culto della Terra non è molto diffuso in Grecia: Platone lo considera caratteristico dei barbari (*Crat.* 397 cd). È probabile però che, là dove esso è documentato in età classica o tarda, abbia origini molto antiche, e che, come suppone proprio il filosofo, in epoca remota abbia avuto maggiore importanza. La coppia Zeus-Gea, venerata a Sparta (Pausania, III 11, 9) e a Dodona, è attestata in forme più o meno simili presso vari altri popoli, e potrebbe risalire alla comunità culturale indoeuropea. Altri indizi fanno supporre che sia esistita anche una coppia Posidone-Gea, nella quale Posidone è stato poi sostituito da Zeus (cfr. inno XXII). L'ipotesi che la figura di Gea abbia avuto in origine una posizione eminente nel pantheon greco, e in seguito sia decaduta, è suggerita da vari miti in cui la Terra è affiancata da divinità che assumono in sua vece le funzioni materne, ovvero le dividono con lei. Tifone in Esiodo (*Theog.* 821) è figlio della Terra, nell'inno III (vv. 305-55) è figlio di Era, e viene allevato dalla dracena, mostro ctonio. Nel mito di Zeus, Rea è la madre, Gea la nutrice; nel mito di Eretteo, Gea è la madre, Atena la nutrice. Il fenomeno si può spiegare osservando che la dea Terra è troppo legata, anche a causa del suo nome, alla entità materiale che rappresenta, e gode di attributi troppo generici e indifferenziati, per assumere una personalità ben definita: perciò viene eclissata da altre divinità di origine ctonia le cui funzioni sono più specializzate. Fra queste può citarsi anche Demetra – il cui nome

era interpretato dagli stessi greci come « Terra madre » (cfr. p. 23) – che forse deve la sua maggior fortuna al fatto di essere stata venerata soprattutto come « Madre dei cereali ».

Bibliografia

Eitrem, RE, s. v. *Gaia*; A. Dietrich, *Mutter Erde*, Berlin 1925⁴;
O. Pettersson, *Mother Earth*, Lund 1967; W. Fauth, « Der kleine Pauly », s. v. *Gaia*.

XXX. Εἰς Γῆν μητέρα πάντων

Γαῖαν παμμήτειραν αἰέσομαι, ἡυθέμεθλον,
 πρεσβίστην, ἥ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀπόσ' ἐστίν·
 ἡμὲν ὅσα χθόνα δῖαν ἐπέρχεται, ἡδ' ὅσα πόντον,
 ἡδ' ὅσα πωτῶνται, τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου.
 5 ἐκ σέο δ' εὐπαιδές τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι,
 πότνια, σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἡδ' ἀφελέσθαι
 θνητοῖς ἀνθρώποισιν· ὁ δ' ὄλβιος ὃν κε σὺ θυμῷ
 πρόφρων τιμήσεις· τῷ τ' ἄφθονα πάντα πάρεστι.
 βρίθει μὲν σφιν ἄρουρα φερέσβιος, ἡδὲ κατ' ἄγρους
 10 κτήνεσιν εὐθηνεῖ, οἶκος δ' ἐμπίπλαται ἐσθλῶν·
 αὐτοὶ δ' εὐνομήησι πόλιν κάτα καλλιγύναικα
 κοιρανέουσ', ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ·
 παῖδες δ' εὐφροσύνη νεοθηλέϊ κυδιόωσι,
 παρθενικαὶ τε χοροῖς φερεανθέσιν εὐφρονη θυμῷ
 15 παίζουσαι χαίρουσι κατ' ἄνθεα μαλθακὰ ποιήσας,
 οὓς κε σὺ τιμήσεις, σεμνὴ θεά, ἄφθονε δαῖμον.

Titulus: εἰς γῆν μητέρα πάντων Θ: εἰς τὴν γῆν ρ 2. ita interpunxerunt Clarke, Allen¹ 3-4. ita interpunxerunt ed. Lovaniensis, Hermann 3. ἐπέρχεται E T ρ, praetulit: Ruhnkenius: ὑπέρχεται At D ἀπέρχεται Π 8. τιμήσεις Ψ (cfr. III 73): τιμήσης Franke, edd. | πάρεστι A Q Γ V (Stephanus): πέρεστι B πέρ (περ) ἐστι cet. 10. κτήνεσιν Ψ: κτήνεα Ernesti 11. κάτα Barnes in v. l., Franke: κατὰ Ψ 13. παῖδες Ψ: πάντες E^m 14. φερεανθέσιν Lobeck *Pathol. Graeci sermonis elem.* I, p. 289: περεσανθέσιν Θ φερεσανθέσιν Ernesti παρ' εὐανθέσιν ρ εὐανθέσιν recepit (deleto παρ') Hermann 15. παίζουσαι Chalcondyles: παίζουσι Ψ | χαίρουσι Ψ, tuctur Franke: σκαίρουσι Ruhnkenius | μαλθακὰ Stephanus: μαλακὰ Ψ 16. κε ρ Chalcondyles: καὶ Θ | τιμήσεις Ψ: τιμήσης Franke (cfr. 8)

XXX. A Gea, madre di tutti i viventi

Gea io canterò, la madre universale, dalle salde fondamenta,
antichissima, che nutre tutti gli esseri, quanti vivono sulla
terra;

quanti si muovono sulla terra divina o nel mare
e quanti volano, tutti si nutrono dell'abbondanza che tu
concedi.

5 Grazie a te gli uomini sono fecondi di figli, e ricchi di messi,
signora; è in tuo potere dare o togliere la vita
agli uomini mortali. Felice colui che nel tuo cuore
tu benevola onori: a lui senza limite affluisce ogni bene.
Per lui sono gravati dal raccolto i solchi apportatori di vita,
e nei campi

10 ha gran copia di bestiame; la sua casa è piena di ricchezze.
Tali uomini regnano con giustizia sulle città dalle belle donne
e li accompagna grande benessere, e prosperità;
esultano i figli di letizia giovanile,
e, nei cori ornati di ghirlande, con animo lieto,
15 danzando si rallegrano, tra i fiori del prato, le figlie
di coloro che tu onori, o dea veneranda, forza generosa.

χαῖρε θεῶν μήτηρ, ἄλοχ' Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
πρόφρων δ' ἄντ' ὤδῃς βίοτον θυμήρε' ὅπαζε·
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Salve, madre degli dei, consorte del cielo stellato;
concedimi benigna, in cambio del mio canto, la prosperità che
conforta il cuore;
ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora.

Inno XXXI A ELIO

Gli attributi e le funzioni di Elio sono molto limitati: egli percorre ogni giorno la volta celeste guidando il carro tirato da cavalli alati, e illumina il mondo; durante la notte, una coppa d'oro che naviga sull'oceano lo trasporta, insieme coi suoi cavalli, dall'occidente all'oriente, ove ricomincia il suo viaggio. I greci lo immaginavano ininterrottamente legato alla sua eterna fatica, e perciò quasi mai egli è presente nel consesso degli dei. Per un motivo analogo, i culti pubblici di Elio sono rari, e di solito tardi: il tempio greco è la casa del dio, e non era facile credere che il Sole potesse trascurare il suo compito per scendere in una dimora terrena. Qualche indizio fa supporre che Elio abbia avuto una parte nel culto privato: Socrate, al mattino, gli rivolge una preghiera (Platone, *Symp.* 220 d); a Rodi, egli fu in origine la divinità gentilizia degli Eratidi, una stirpe nobile di Ialiso (Pindaro, *Ol.* 7), e soltanto col « sinecismo » del 408-407 diventò il dio più importante della nuova *polis*, grazie appunto alla preminenza che in essa ebbe l'aristocrazia ialisia.

È molto diffusa l'opinione che Elio e Selene siano figure di origine anellenica, ma le fonti non offrono alcun dato utile su questo punto. Platone (*Crat.* 397 cd) e Aristofane (*Pax* 406-11) scrivono che le due divinità sono venerate dai barbari e non dagli Elleni, e la cosa è degna di nota poiché essi non potevano ignorare che quei culti erano celebrati in varie *poleis* greche, e fra l'altro nella stessa Atene: dunque li giudicavano trascurabili. Ma il fatto che Elio e Selene abbiano avuto in Grecia minor fortuna che altrove non basta a dimostrare che siano importati dall'esterno. I Rodi sacrificavano a Elio una quadriga che veniva sommersa in mare coi suoi cavalli (Festo, p. 190 Lindsay); il rito è insolito, ma non estraneo al mondo greco. L'offerta del carro trova un termine di confronto a Onchesto, in Beozia (inno III 229-38 e nota); l'annegamento dei cavalli, nell'Argolide (Pausania, VIII 7, 2). Nei due casi citati, la divinità onorata è Posidone; inoltre sacrifici di equini sono attestati nell'imminenza di una battaglia (Plutarco, *Pel.* 22) e, in generale, nel culto dei

morti. Dunque i greci praticavano offerte di cavalli come gli altri popoli indoeuropei; e quando Pausania (III 20, 4) paragona un sacrificio di questo tipo, celebrato per Elio sul Taigeto, a un rito persiano, ciò non dimostra che il culto peloponnesiaco sia anellenico, bensì conferma la persistenza di un'antica tradizione indoeuropea.

Gl'inni al Sole e alla Luna presentano alcune analogie lessicali, che peraltro non sono molto significative poiché dipendono dall'analogia fra le due divinità luminose. Più interessante è un carattere comune ai due congedi: essi preannunciano un canto dedicato alle gesta di eroi mortali, mentre di solito si trova la promessa di « un altro canto » il cui tema non è specificato. Solo in questi due casi, dunque, è resa esplicita la funzione del proemio come preludio a un racconto epico, o ad una serie di racconti epici. Da ciò i moderni arguiscono che gl'inni XXXI e XXXII siano opera di un solo autore; è forse più prudente limitarsi a supporre che appartengano alla medesima scuola rapsodica. I critici sono inoltre concordi nel giudicare i due carmi piuttosto tardi (non anteriori cioè al quinto secolo, e fors'anche ellenistici). Per quanto riguarda l'inno a Elio, il giudizio si fonda sulla goffaggine (cfr. nota al v. 7) e la ridondanza dello stile; questi difetti, peraltro, potevano manifestarsi anche in un poeta arcaico.

Bibliografia

Jessen, RE, s. v. *Helios*; K. Kerényi, *Vater Helios*, « Eranos Jahrbuch » 1943, pp. 81-124; E. Heitsch, *Drei Helioshymnen*, « Hermes » LXXXVIII 1960, pp. 139-58; P. Boyancé, « L'Apollon solaire », in *Mélanges Carcopino*, Paris 1966, pp. 149-70. Sui culti locali di Helios: G. Pugliese Carratelli, *La formazione dello stato rodio*, « Studi classici e orientali » I 1951, pp. 77-90; É. Will, *Korinthiaka*, Paris 1955, pp. 211-2, 233-5. Sui sacrifici di cavalli nel mondo greco: G. Pugliese Carratelli, *Miceneo PORENA*, « Studi classici e orientali » VII 1958, pp. 27-31; J. M. Blázquez, *El caballo en las creencias griegas*, « Revue Belge de philologie et d'histoire » XLV 1967, pp. 48-80.

Iconografia: Ernest Will, *Le relief culturel gréco-romain*, Paris 1955, pp. 251-5; K. Schauenburg, *Helios*, Berlin 1955; G. Kleiner, « Helios und Sol », in K. Schauenburg, *Charites, Studien zur Altertumswissenschaft*, Bonn 1957, pp. 101-4; J. N. Coldstream, *A Thera Sunrise*, « Bulletin of the Institute of Classical Studies » XII 1965, pp. 34-7.

XXXI. Εἰς "Ἡλιον

"Ἡλιον ὑμνεῖν αὐτε Διὸς τέκος ἄρχεο, Μοῦσα
 Καλλιόπη, φαέθοντα, τὸν Εὐρυφάεσσα βοῶπις
 γείνατο Γαίης παιδὶ καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
 γῆμε γὰρ Εὐρυφάεσσαν ἀγακλειτὴν Ὑπερίων
 5 αὐτοκασιγνήτην, ἥ οἱ τέκε κάλλιμα τέκνα
 Ἥῳ τε ῥοδόπηχυν ἐϋπλόκαμόν τε Σελήνην
 Ἥελίον τ' ἀκάμαντ' ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν,
 δς φαίνει θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν
 ἱπποῖς ἐμβεβαῶς· σμερνὸν δ' ὃ γε δέρκεται ὄσσοις
 10 χρυσῆς ἐκ κόρυθος, λαμπραὶ δ' ἀκτῖνες ἀπ' αὐτοῦ
 αἰγλῆεν στίλβουσι, παρὰ κροτάφων τε παρειαὶ
 λαμπραὶ ἀπὸ κρατὸς χαρίεν κατέχουσι πρόσωπον
 τηλαυγές· καλὸν δὲ περὶ χροῖ λάμπεται ἔσθος
 λεπτοურγές πνοιῇ ἀνέμων, ὑπὸ δ' ἄρσενες ἱπποῖ,
 15 εὖτ' ἂν ὃ γε στήσας χρυσόζυγον ἄρμα καὶ ἱππους
 θεσπέσιος πέμπῃσι δι' οὐρανοῦ Ὠκεανόνδε.

Titulus: εἰς ἥλιον Θ: εἰς τὸν ἥλιον ρ 4. ἀγακλειτὴν At D: ἀγακλυτὴν ρ x
 7. Ἥελιον ρ x Chalcondyles: ἥλιον At D 10. χρυσῆς Ψ: χρυσέης Barnes
 14. ὑπὸ (ὕπὸ) δ' Ψ: ὑπο δ' Hermann ὑπὸ τ' Gemoll | post hunc versum lacu-
 nam statuit Hermann 15. εὖτ' ἂν Matthiae coll. XXXII 7: ἐνθ' ἄρ' Ψ | post
 hunc versum lacunam statuerunt Allen Sikes 16. θεσπέσιος Ψ: θεσπεσίους
 Stephanus in annot. ἐσπέριος Ruhnkenius coll. Apoll. Rhod. III 1192

XXXI. A Elio

Ed ora, figlia di Zeus, Musa Calliope, comincia a cantare
Elio, il dio luminoso, che Eurifaessa dagli occhi di giovenca <
generò al figlio della Terra e del Cielo coperto di stelle;
infatti Iperione si congiunse con la gloriosa Eurifaessa,
5 sua sorella, che a lui generò splendidi figli:
l'Aurora dalle braccia di rosa, Selene dalle belle trecce,
ed Elio infaticabile, simile agl'immortali,
che brilla per gli uomini e per gli dei immortali
muovendo coi suoi cavalli; dagli occhi lancia un terribile
sguardo
10 sotto l'elmo d'oro, e raggi scintillanti da lui
luminosamente si effondono; dal capo, giù per le tempie,
i paraguance scintillanti cingono il suo nobile volto
che rifulge lontano; indosso a lui una bella veste,
finemente lavorata, splende al soffio dei venti; e splendono
sotto il giogo gli stalloni,
15 quando, frenati i cavalli e il carro dal giogo d'oro,
maestoso egli li guida attraverso il cielo, all'oceano.

χαῖρε ἀναξ, πρόφρων δὲ βίον θυμήρε' ὕπαζε·
ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν,
ἡμιθέων ὧν ἔργα θεοὶ θνητοῖσιν ἔδειξαν.

Salve, o signore: benigno concedimi una vita secondo i
miei desideri.

Dopo aver cominciato da te, io esalterò la stirpe degli
uomini antichi,
i semidei, le cui gesta gli dei mostrarono ai mortali.

Inno XXXII A SELENE

Il culto della Luna in Grecia ebbe scarsa diffusione e scarsissima importanza: a suo sfavore, agivano gli stessi elementi che ostacolarono la fortuna del Sole come divinità. Inoltre, Elio fu subordinato ad Apollo, per quanto finora sappiamo, soltanto dal quinto secolo a. C. in poi; Selene invece subì la concorrenza di Artemide e di Ecate fin da epoca arcaica. Artemide era venerata nella Ionia come Μουνοχίτα (dove la forma attica Μουνυχίτα), cioè μουννο – νυχίτα, « che va sola nella notte »; l'allusione al cammino della luna è manifesta. In Esiodo, Ecate è figlia di Asteria (*Theog.* 409-12) e il suo potere si estende sulla terra, sul mare, e sul cielo stellato (vv. 413-4); nell'inno a Demetra, il grido di Persefone rapita è udito solo da Elio e da Ecate (vv. 24-6): non si può fare a meno di supporre che l'accostamento sia dovuto a un rapporto tra Ecate e la luna.

Sulle analogie fra quest'inno e il precedente, e sul carattere insolito del congedo, cfr. inno XXXI, premessa. Anche l'inno XXXII è considerato tardo, ma gli argomenti in proposito non sono decisivi (cfr. le note ai vv. 1, 6 e 15). Si può affermare soltanto che lo stile è mediocre: frasi come « avendo aggiogato i puledri... lancia in avanti i cavalli » (vv. 9-10) rivelano una goffaggine non comune; cfr. anche le note ai vv. 3, 4, 11-2. Ma il criterio stilistico non è sufficiente a datare un'opera letteraria, e in particolare un prodotto di scuola, come un inno epico.

Bibliografia

Schwenn, RE, s. v. *Selene*. Iconografia: F. Brommer, *Selene*, « Archäologischer Anzeiger » LXXVIII 1963, coll. 680-89; cfr. anche l'inno XXXI.

XXXII. Εἰς Σελήνην

- Μήνην ἀτίδιον τανυσίπτερον ἔσπετε, Μοῦσαι
 ἥδυεπεῖς, κοῦραι Κρονίδεω Διός, Ἱστορες ᾠδῆς·
 ἥς ἄπο αἶγλη γαῖαν ἐλίσσεται οὐρανόδεικτος
 κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, πολὺς δ' ὑπὸ κόσμος ὄρωρεν
 5 αἶγλης λαμπούσης· στίλβει δέ <τ'> ἀλάμπετος ἀήρ
 χρυσοῦ ἀπὸ στεφάνου, ἀκτῖνες δ' ἐνδιάνονται,
 εὖτ' ἂν ἀπ' Ὠκεανοῦ, λοεσσαμένη χροά καλόν,
 εἴματα ἔσσαμένη τηλαυγέα, δῖα Σελήνη
 ζευξαμένη πῶλους ἐριαύχενας αἰγλήεντας
 10 ἔσσυμένως προτέρωσ' ἐλάση καλλίτριχας ἵππους
 ἔσπερίη διχόμηνος· ὃ τε πλήθει μέγας ὄγμος,
 λαμπρόταται τ' αὐγαὶ τότε' ἀεζομένης τελέθουσιν
 οὐρανόθεν· τέκμωρ δὲ βροτοῖς καὶ σῆμα τέτυκται.
 τῇ ῥά ποτε Κρονίδης ἐμίγη φιλότῃ καὶ εὐνῇ·
 15 ἥ δ' ὑποकुσαμένη Πανδίην γείνατο κούρην

Titulus: εἰς σελήνην At D Π: εἰς τὴν σελήνην ET ρ 1. ἀτίδιον scripsi (cfr. XXIX 3): αἰδεῖν Ψ εὐειδῆ Bothe in addendis, p. 408 αἰδίην Sikes | ἔσπετε Π (Ernesti): ἔσπεται E ἔσπετε cet., cfr. XXXIII 1 3. ἥς ἀπο (ἀπὸ A Π T^{ae}) αἶγλη Ψ: ἥς αἶγλη περι Hermann | ἐλίσσεται Ψ: ἐπέσσεται Lohsee apud Gemoll 4. κόσμος ρ Chalcondyles: κόσμον Θ 5. δέ τ' ἀλάμπετος Barnes: δ' ἀλάμπετος Ψ 6. χρυσοῦ Θ: χρυσοῦ ρ | ἀκτῖνες ρ (Barnes in v. l.), praetulit Ruhnkensius: ἀκτῆρες Θ 7. ἀπ' Ὠκεανοῦ Θ A Q: ἀπὸ κεανοῦ B Γ P V 8. εἴματα Θ: ἡματα (ἡμ-) ρ 10. προτέρωσ' Ψ: προτέρω Peppmüller « Philologus » 1888-1889, p. 23 11. ὃ τε πλήθει Allen¹: ὅτε (aut ὃ τε?) πλήθει Θ ὅτε πλήθει ρ ὃ δὲ πλήθει Baumeister 12. τελέθουσιν Ψ: τελέθουσιν Barnes in v. l., Franke 15. ὑποकुσαμένη Abel, Gemoll: ὑποκουσαμένη Ψ | Πανδίην Hermann: πανδείην Ψ

XXXII. A Selene

Selene eterna dalle ali distese celebrate, o Muse
dalla dolce voce, figlie di Zeus Cronide, esperte nel canto;
da lei, dal suo capo immortale, un chiarore palese nel cielo
si diffonde sulla terra, e una grande bellezza si rivela
5 alla sua luce sfavillante: l'aria oscura s'illumina
alla sua corona d'oro, e i raggi risplendono,
quando dall'Oceano, deterse le belle membra,
indossata la veste che rifulge lontano, la divina Selene,
aggiogati i puledri luminosi dal collo robusto,
10 rapidamente lancia in avanti i cavalli dalla bella criniera
e appare, dopo il tramonto, al culmine del mese; il suo vasto
ciclo si compie,
e allora i raggi della luna crescente discendono sfolgoranti
dal cielo: ella è indice e segno per i mortali. <
Con lei una volta il Cronide si congiunse in amore, nel suo
letto:
15 ella concepì, e generò una figlia, Pandia, <

ἐκπρεπὲς εἶδος ἔχουσιν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι.

χαῖρε, ἄνασσα, θεὰ λευκώλενε, δῖα Σελήνη,
πρόφρον, ἐϋπλόκαμος· σέο δ' ἀρχόμενος κλέα φωτῶν
ἄσομαι ἡμιθέων ὦν κλείουσ' ἔργματ' αἰοιδοί,
20 Μουσάων θεράποντες, ἀπὸ στομάτων ἐροέντων.

che per la bellezza emerge fra gli dei immortali.

Salve, signora, dea dalle bianche braccia, divina Selene,
benigna, dalle belle trecce; da te cominciando, io canterò
le glorie dei semidei, le cui imprese esaltano gli aedi
20 ministri delle Muse, con la loro amabile voce.

Inno XXXIII AI DIOSCURI

Come si è già detto (inno XVII, premessa) una coppia di gemelli divini faceva parte del pantheon protogreco fin dall'epoca della comunità culturale indoeuropea. Sembra impossibile dubitarne, se si tiene conto delle analogie fra i Dioscuri e gli *Asvini* del mito indiano, che sono anch'essi gemelli, e figli di *Dyaus*¹; signori di cavalli e aurighi celesti, e soccorritori dell'uomo non tanto nelle contingenze della vita quotidiana quanto « nell'ora decisiva » (*Rigveda*, IV 43, 3). Il carro degli *Asvini* è « più veloce del pensiero », e la fulminea rapidità caratterizza anche i Dioscuri: essi partecipano alla battaglia della Sagra nelle file dei Locresi, e lo stesso giorno la notizia della vittoria giunge a Olimpia (Cicerone, *Nat. deor.* II 6; Strabone, VI 261). Che il messaggio sia portato dagli stessi Dioscuri non è detto esplicitamente, ma è ovvio e risulta chiaro dalle imitazioni romane (battaglia del lago Regillo; battaglia di Pidna in Cicerone, loc. cit.),

Un altro elemento comune potrebbe vedersi nel fatto che, secondo alcuni, gli *Asvini* sono alati come i Dioscuri nel nostro inno (v. 13). Nel *Rigveda* si allude esplicitamente solo alle ali dei cavalli divini (X 143, 5; frequente è il paragone con gli uccelli) e non alle ali degli aurighi. Anche gli *Asvini*, tuttavia, volano « come uccelli del cielo » (*Rigveda* IV 43, 3) e in particolare come « falchi » (*Rigveda* V 74, 9; 78, 4; VIII 35, 8; 73, 4): si potrebbe supporre che queste immagini ricordino una fase primitiva in cui essi erano alati. Non è possibile dunque affermare che l'inno XXXIII è tardo perché rappresenta i gemelli divini con le ali: in

¹ La tradizione sulla genealogia degli *Asvini*, come su quella dei Dioscuri (inno XVII), non è affatto unitaria (cfr. la bibliografia, e inoltre: Pisani, *Lingue*, pp. 337-43). Talvolta essi non sono nemmeno gemelli; e anche questa variante è attestata per i Dioscuri: cfr. Teocrito, 22, 176 e 183; Pausania, V 19, 2, con la nota del Frazer. È difficile però che le incertezze e le contraddizioni risalgano alla fase indoeuropea: esse sono dovute a fenomeni analoghi, ma indipendenti, di sincretismo, svoltisi in Grecia e in India.

ciò potrebbe anzi vedersi l'eco di una tradizione antichissima. Secondo alcuni studiosi, la capacità di volare fu attribuita ai Dioscuri quando essi divennero protettori dei naviganti, perché non era possibile immaginare che varcassero le onde a cavallo; ma i cavalli dei Dioscuri – come quelli di Posidone – percorrono le vie marine senza alcuna difficoltà (Alceo, fr. 34 a, 5-6 Lobel-Page; Euripide, *Hel.* 1665). In altri termini, non sarebbe stato necessario pensare alle ali se queste non fossero state un elemento offerto dalla tradizione.

Una differenza fra i gemelli indiani e i greci sta nel fatto che questi ultimi sono anche guerrieri. Gli uni e gli altri soccorrono gli uomini nei pericoli della guerra, ma i Dioscuri sono armati, si mescolano ai combattenti, e il loro intervento determina la vittoria (si ricordi anche l'offerta votiva del generale spartano Lisandro dopo la battaglia di Egospotami: SEG XIX 394; Cicerone, *Div.* I 75; Plutarco, *Lys.* 12, 1)¹.

Alcuni moderni ritengono invece che nei miti indoeuropei uno dei gemelli rappresenti la « seconda funzione », cioè i guerrieri (in Grecia, Castore), l'altro la terza, cioè i contadini e i pastori (in Grecia, Polluce). A favore di questa teoria si cita fra l'altro la particolare fortuna di Castore nel mondo romano. Ma non può trascurarsi il fatto che Castore e Polluce erano in origine figure indipendenti; quando essi furono assimilati alla coppia dei gemelli divini, i loro culti individuali non scomparvero del tutto, ed ebbero una propria storia (inno XVII, premessa). I Dioscuri erano cavalieri celesti, ma Castore era per sé stesso un eroe cavaliere (v. 3; e molte fonti da *Il.* III 237 in poi), e perciò fu preferito dagli *equites* romani. D'altra parte, le prerogative specifiche di Polluce sono la forza (Esiodo, fr. 197 Merkelbach-West; Apollonio Rodio, I 146-7) e il valore nel pugilato (*Il.* III 237 = *Od.* XI 300; Apollonio, II 1-97; Teocrito, 22, 27-134); egli solo è ἀεθλοφόρος, « vincitore di premi » (Esiodo, fr. 198, 8; 199, 2 Merkelbach-West; *Ciprie*, fr. 11, 6 Allen). Il pugilato è uno sport, e come tale appartiene all'aristocrazia, che in Grecia non può essere se non un'aristocrazia guerriera. I Dioscuri, insomma, sono legati al mondo della guerra, tanto come coppia divina quanto nelle tradizioni che risalgono ai loro culti eroici, originariamente autonomi.

¹ I Dioscuri proteggono i re di Sparta durante le spedizioni militari (Erodoto, V 75) e sono venerati dall'intero esercito spartano (Pausania, IV 27, 2).

Bibliografia

Cfr. inno XVII. Sui gemelli divini nei miti dei popoli indoeuropei, cfr. H. Oldenberg, *Die Religion der Veda*, Stuttgart 1917¹, pp. 207-15; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II, Berlin 1957², pp. 244-55; R. Schilling, « Les Castores romains », in *Hommages G. Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 177-92; D. J. Ward, « The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins », in J. Puhvel, *Myth and Law among the Indoeuropeans*, Berkeley 1970, pp. 193-202; H. Biezais, *Die vermeintlichen germanischen Zwillingsgötter*, « Temenos » V 1969, pp. 22-36.

XXXIII. Εἰς Διοσκούρους

Ἄμφι Διὸς κούρους ἐλικώπιδες ἔσπετε Μοῦσαι,
 Τυνδαρίδας, Λήδης καλλισφύρου ἀγλαὰ τέκνα,
 Κάστορά θ' ἱππόδαμον καὶ ἀμώμητον Πολυδεύκεα,
 τοὺς ὑπὸ Ταυγέτου κορυφῇ ὄρεος μεγάλιοι
 5 μιχθεῖς ἐν φιλότῃ κελαινεφέϊ Κρονίωνι
 σωτῆρας τέκε παῖδας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 ὠκυπόρων τε νεῶν, ὅτε τε σπέρχωσιν ἄελλαι
 χειμέριαι κατὰ πόντον ἀμείλιχον· οἱ δ' ἀπὸ νηῶν
 εὐχόμενοι καλέουσι Διὸς κούρους μεγάλιοι
 10 ἄρνεσσιν λευκοῖσιν, ἐπ' ἀκρωτήρια βάντες
 πρύμνης· τὴν δ' ἀνεμός τε μέγας καὶ κῦμα θαλάσσης
 θῆκαν ὑποβρυχίην, οἱ δ' ἐξαπίνης ἐφάνησαν
 ξουθῆσι πτερύγεσσι δι' αἰθέρος ἀΐξαντες,
 αὐτίκα δ' ἀργαλέων ἀνέμων κατέπαυσαν ἀέλλας,
 15 κύματα δ' ἐστόρεσαν λευκῆς ἁλὸς ἐν πελάγεσσιν
 ναύταις, σήματα κάλ' ἀπὸ νοῦ σφισιν· οἱ δὲ ἰδόντες

Titulus: εἰς διοσκούρους Θ: εἰς κάστορα καὶ πολυδεύκεν *p* 1. ἐλικώπιδες
 Ψ: ἐλικωνίδες Ruhnkenius | ἔσπετε x (Franke): ἔσπετε At D *p*, cfr. XXXII 1
 4. Ταυγέτου Ψ: Τηυγέτου Barnes in *v. l.*, Ernesti | κορυφῇ Ψ: κορυφῆς Barnes,
 cfr. XVII 3 11. μέγας At D *p*: με x 13. ξουθῆσι Ψ: ξανθῆσι Ste-
 phanus 14. ἀέλλας At D E^m T^m Π: ἄελλαι *p* ἀνέμους ET 16. inter-
 rupxit post ναύταις iam Aldina¹, deinde Stephanus | κάλ' ἀπὸ νοῦ Ludwig: κα-
 λὰ πόνου Ψ καλὰ πλόου Matthiae | σφισιν Ψ: κρῖσιν Baumeister λύσιν Abel σβέ-
 σιν Allen¹ σχέσιν Tyrrell « Hermathena » 1894-1896, p. 48

XXXIII. Ai Dioscuri

I figli di Zeus celebrate, o Muse dagli occhi neri,
i Tindaridi, nobile prole di Leda dalle belle caviglie:
Castore domatore di cavalli, e l'irreprensibile Polluce,
che ella, sotto la cima dell'alto monte Taigeto,
5 unitasi in amore al Cronide dai cupi nubi,
generò, salvatori degli uomini che vivono sulla terra
e delle rapide navi, quando infuriano le tempeste
invernali sul mare inesorabile. I marinai, dalle navi,
pregando invocano i figli del grande Zeus <
10 col sacrificio di bianchi agnelli, e salgono sul ponte
di poppa; il forte vento e l'onda del mare
spingono la nave sott'acqua; ma d'improvviso essi appaiono <
lanciandosi attraverso l'etere con ali veloci
e subito placano l'impeto dei venti turbinosi
15 e spianano le onde sulla distesa del bianco mare,
per i marinai: fausti segni, inattesi per loro; quelli, al vederli,

γῆθησαν, παύσαντο δ' ὀϊζυροῖο πόνοιο.

χαίρετε Τυνδαρίδαι ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων·
αὐτὰρ ἐγὼν ὕμέων <τε> καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

si rinfrancano, e si riposano dopo l'amaro fatica.

Salve, Tindaridi che montate veloci cavalli;
io mi ricorderò di voi, e di un altro canto ancora.

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Inno I. A Dioniso

1. Δρακάνω: Dioniso nacque a Dracanon anche secondo [Teocrito], 26, 33-4; Nonno, *Dionysiaca* IX 16. L'identificazione della località è problematica: il nome è attestato per un monte nell'isola di Icaro (che, in questo passo, sembrerebbe escluso, perché la stessa Icaro è contrapposta a Dracanon), e per un'oscura isoletta a est di Samotraccia (deserta al tempo di Plinio, *Naturalis Historia* IV 74). Si è pensato anche a un promontorio di Coò, che tuttavia nelle altre fonti è chiamato Δρέξανον (Strabone, XIV 657), o Δρέπανον (Agathemerus, 4, 18). A Coò è attestato un culto a Dioniso e il ricordo di Dracanon in un idillio di Teocrito, o di un suo imitatore, sembra favorevole a questa ipotesi. Ma nell'idillio il poeta parla del « Dracano nevoso », e l'epiteto, anche facendo la debita parte al linguaggio poetico, non si addice al promontorio coò, che è una modesta altura. Può darsi che il Dracano, o la Dracano, del mito, sia diversa da tutte quelle finora note, o che vi sia un'antica confusione tra località diverse. Ἰχάρω: Icaro, o Icaria; isola a occidente di Samo. Dioniso è raffigurato sulle monete della città più importante, Oino (Oinoe).

2. δῖον γένος: cfr. *Il.* IX 538: δῖον γένος, λοχέαιρα (« stirpe di Zeus, saettatrice »; al nominativo). δῖος è ciò che appartiene al cielo, e a Zeus in quanto dio del cielo; con quest'ultimo significato appare già in miceneo (*di-wi-jo-jo me-no*: mese di Zeus). Nella lingua omerica di solito ha un senso più generico: divino, illustre, nobile (C. J. Ruijgh, in « *Mnemosyne* » XXI 1968, pp. 113-31). Ma quando l'epiteto, accompagnato con γένος, stirpe, è riferito a figli di Zeus come Dioniso e Artemide, sembra opportuno attribuirgli il suo significato originario. εἰραφιῶτα (vocativo): corrisponde all'indiano antico *rsabhāh* « toro », e in generale « maschio » (Frisk, *Wörterbuch*; Chantraine, *Dictionnaire*). Ma εἰραφιῶτης sta ad *εἰραφος come ἀσπιδιῶτης (armato di scudo) ad ἀσπίς (scudo); non

significa dunque « toro », ma « colui che ha rapporti con il toro », « dio che si rivela in aspetto di toro ».

3-5. La tradizione che fa di Semele un'eroina tebana è la più diffusa. Le rive dell'Alfeo, come patria di Semele o come luogo in cui ella diede alla luce Dioniso, non sono ricordate in altra fonte. Solo Diodoro Siculo, III 66,1, afferma che l'Elide, come altre terre, si vantava di aver dato i natali al dio: e forse non fa altro che parafrasare l'inno, da lui citato poco dopo.

6-7. Certo il poeta non intende negare che Dioniso sia stato concepito da Semele; la sua idea è piuttosto che la nascita da Zeus fu la vera nascita. Semele, avendo chiesto, e ottenuto, di vedere Zeus nel suo aspetto reale, fu incenerita dal fulmine (a ciò allude l'aggettivo *τερπικέραυνος* del v. 4; cfr. Pindaro, *Ol.* 2, 27-8; Euripide, *Bacch.*); Dioniso, venuto alla luce prematuramente, fu cucito nella coscia del padre e nacque una seconda volta quando si compì il periodo della gestazione (Erodoto, II 146; Euripide, *Bacch.*, soprattutto vv. 526-9).

La prima parte del mito, in cui la Dea Terra (ved. p. 6) è fecondata dal Dio del fulmine, potrebbe anche essere indoeuropea. Il parto di Zeus è certo un retaggio di religioni mediterranee, che conoscevano sia divinità androgine, sia divinità dal sesso indeterminato. A quest'ultimo gruppo appartengono i Cabiri (B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950, pp. 277-80), che in età storica sono spesso considerati come una coppia di padre e figlio; sono anche accompagnati da una dea, la cui presenza però, in molti casi, non sembra originaria. Secondo lo scoliaste ad Apollonio Rodio, I 917, « alcuni » identificavano i Cabiri con Zeus e Dioniso.

8. Νύση: qui si tratta di un monte; nell'inno II 17, di una pianura; altrove di una città. Probabilmente significa « la terra delle ninfe (*nysai*) »; Euripide, *Cyc.* 68, scrive: « A Nisa, tra le ninfe ». Quindi è certo che in origine era un paese favoloso; gli antichi tuttavia cercarono di identificarlo con varie località, in Grecia e fuori (cfr. O. Kern, RE, s.v. *Dionysos*, col. 1035; H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 349-51). Il riferimento a Nisa in Arabia non sembra possa essere anteriore alla metà del settimo secolo.

10-2. Con queste parole termina un discorso di Zeus, che per il resto è andato perduto. Si ha l'impressione che il dio conforti Semele e Dioniso per le sventure sofferte, promettendo loro onori divini (l'inno XV 4-9, esprime un concetto analogo). Trieteride è un termine generico; designa qualunque festa che si svolga ad anni alterni (perciò biennale secondo il nostro modo di contare, triennale per i greci). Le trieteridi erano spesso dedicate a Dioniso. I critici notano che il ritmo biennale delle feste non si addice a un dio della vegetazione. È possibile che le trieteridi traggano origine dal culto degli eroi (lo si può dimostrare nel caso delle Nemee e

delle Istmiche, in età storica dedicate a Zeus e a Posidone), e che Dioniso abbia avuto in esse tanta parte a causa dei suoi rapporti con l'oltretomba. Il carattere poliedrico della tradizione dionisiaca avrebbe poi influito sulle feste, in cui furono introdotti anche riti connessi al culto della fecondità.

11. ὥς δὲ τὰ μὲν τρία: lo Hermann tradusse: « e come queste cose sono tre, così gli uomini ti celebreranno con le trieteridi ». Le « tre cose » dovevano essere nominate nei versi perduti; né lo Hermann, né i suoi successori, hanno formulato ipotesi su questo punto. T. W. Allen, fin dall'edizione del 1896, preferì leggere ὥς δὲ τέμνειν τρία, che si può interpretare « e come furono tagliate tre parti » ovvero « e come (egli) ti tagliò in tre parti »; si avrebbe dunque un'allusione all'episodio dei Titani che sbranarono Dioniso. Anch'io penso che il poeta ricordi il mito dei Titani, ma mi attengo alla grafia del codice e alla interpretazione dello Hermann. Le « tre cose » sono le tre nascite del dio: nascita da Semele, e da Zeus, e resurrezione dopo lo scempio subito (Filodemo, *de pietate* 44, ed. Gomperz; per una discussione più ampia ved. sopra, pp. 13-6).

Allen respinge la grafia dei codici, perché secondo lui dopo ὥς non si può ammettere il μὲν solitario, o enfatico (cioè non seguito da δέ). Ciò non è esatto: si veda Denniston, *Particles*, pp. 360-1, che cita numerosi esempi, anche da Omero. L'ipotesi di Allen, per quanto riguarda il concetto di « taglio », è ammissibile, perché in alcune fonti Dioniso è appunto tagliato, e non sbranato: Arnobio, *adversus nationes* V 19; Firmico Materno, *de errore* 6, 3; Nonno, VI 172-205. Fra le due interpretazioni di τέμνειν proposte nel commento di Allen e Sikes dovrebbe preferirsi ἐτάμνησαν (furono tagliate tre parti); ἔταμνειν (tagliò in tre parti), l'unica ipotesi sopravvissuta nel commento di Allen e Halliday, è inaccettabile, e dovrebbe se mai accogliersi la correzione del Barigazzi, ἔταμον (tagliarono). L'idea che Dioniso sia stato diviso in tre parti, comunque, è in contraddizione con tutte le altre fonti e con lo spirito stesso del mito. Di solito il numero delle parti non è specificato, come è ovvio (è implicito che furono molte); una cifra appare solo in alcune fonti orfiche (un esametro citato da Proclo, fr. 210 b Kern; cfr. Olimpodoro, fr. 211 Kern), ma si tratta del numero mistico sette, che ben difficilmente risalirà alla genuina tradizione dionisiaca.

13-6. I vv. 13-5 da una parte, il v. 16 dall'altra, dicono la stessa cosa in termini diversi: evidentemente si tratta di due varianti che si escludono a vicenda. Forse nei codici più antichi erano indicate con segni critici, che poi la tradizione ha lasciato cadere. Il fatto che i vv. 13-5 si ritrovino in *II*. I 528-30, non significa che siano qui interpolati, o comunque che rappresentino una variante dete-riore: il cenno di Zeus doveva essere un tema abituale del repertorio epico, e qualunque rapsodo poteva usarlo. Da questi versi famosi

Fidia trasse ispirazione per la statua di Zeus a Olimpia (Strabone, VIII 354). Si veda l'interessante analisi di Ugo Foscolo, *Su la traduzione del cenno di Giove*, in « Edizione nazionale » III 1, Firenze 1961, pp. 59-69.

17-21. Troviamo ancora una volta due varianti giustapposte: in questo caso si tratta di due congedi (vv. 17-9, 20-1).

21. μητρὶ: sul dativo μητρὶ con la finale lunga, ved. la nota all'inno II 248. Θυώνην: Thyone significa « la baccante, la menade » (θυῖα, θυιάς). Ella rappresenta dunque, come le ninfe del tiaso dionisiaco, il modello mitico delle baccanti; e, come le altre ninfe, fu in origine nutrice del dio (così ancora in Paniassi, fr. 5 Kinkel). Ben presto però la nutrice si confuse con la madre (il che è degno di nota: ved. p. 431). In questa nuova parte, Thyone fu identificata con Semele: secondo la maggioranza delle fonti, quest'ultima avrebbe assunto il nuovo nome quando ottenne l'immortalità. Non conosciamo alcun mito in cui Thyone abbia una parte autonoma: perciò, anche quando Dioniso è chiamato « figlio di Thyone », come in Saffo, fr. 17,10 Lobel-Page, è lecito supporre che si intenda sempre Semele.

Inno II. A Demetra

Titolo. Nel codice M si legge εἰς τὴν δῆμητραν: è sufficiente correggere l'accento ed eliminare l'articolo. La forma della prima declinazione è tarda (cfr. IG VII 2793, con la nota del Dittenberger), ma non sarebbe logico ripristinare qui la forma classica εἰς Δήμητρα, perché i titoli degli inni sono tutti tardi. Sul plurale ὕμνοι (inni) ved. la nota al titolo dell'inno III.

1. θεόν: in Omero e in Esiodo si alternano, al femminile, θεός e θεά; sembra però che la forma θεός sia preferita quando il nome è accompagnato da un aggettivo la cui desinenza è sufficiente a indicare il femminile. Nel codice abbiamo θεάν, ai vv. 1 e 179; θεόν, al v. 292. Cfr. inno XIII 1.

2. Ἀιδωνεύς: come nel caso di Persefone (v. 56), il poeta segue la tradizione epica, anziché l'uso attico, parlando di Ade o Aidoneo e non di Plutone. L'etimologia di Ade (Ἄιδης, Ἄιδης, *Ἄις) è incerta: cfr. A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina 1956, p. 25, nt. 17 (discutendo la tesi del Thieme, pensa a un incrocio fra ἄφιδ-, l'invisibile, e ἄφιδ-, luogo dell'incontro con gli antenati); P. Thieme, *Hades*, in R. Schmitt, *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968, pp. 133-53. Si ritiene che Aidoneo sia una forma ampliata (per esigenze metriche?) di *Ἄις: E. Bosshardt, *Die Nomina auf -εύς*, Zürich 1942, p. 97. Plutone (Πλούτων) è « colui che possiede la ricchezza »; Pluto (Πλούτος) è la ricchezza personificata.

3. εὐρύοπα: che vede lontano, cioè « dall'ampio sguardo » (cfr. ὄψομαι). Altri interpretano « dalla vasta voce », cioè « dalla voce che si ode per ampio tratto » (cfr. ὄψ, ἔπος). A mio avviso εὐρύς, ampio, si addice piuttosto allo sguardo che alla voce.

4. χρυσάορου: l'epiteto χρυσάορος, « dalla spada d'oro », è attribuito a Demetra solo in questo passo, e molti critici lo considerano inaccettabile. Una soluzione « moderna » consisterebbe nel supporre che l'aedo ha ripetuto una formula propria di altre divinità, senza dare importanza al significato letterale dell'aggettivo: ma in questo caso l'ipotesi non è valida, perché un epiteto di Demetra, in un inno a Demetra, e tanto più nell'esordio, deve essere tradizionale e ortodosso. Ma χρυσάορος soddisfa queste esigenze: sappiamo infatti che la dea era venerata in Beozia come ξιφηφόρος, « portatrice di spada ». Secondo alcuni la spada potrebbe essere in realtà una falce, attributo più consono alla dea dei cereali. Questa ipotesi non è necessaria: secondo Pausania, IX 16,5, gli scudi degli ufficiali spartani caduti a Leuttra furono deposti dai Tebani vincitori nel loro tempio di Demetra. Il dio o la dea più importante di una comunità ne diventa il protettore o la protettrice in tutti i campi, quindi anche in guerra: Demetra può aver subito questa evoluzione anche in altri centri greci, diventando così una dea armata.

5. βαθυκόλποις: « dal florido seno ». Seguo l'interpretazione di W. Helbig, *Das homerische Epos*, Leipzig 1887⁴, pp. 212-5, accolta ora anche dal Richardson. Come osserva lo Helbig, κόλπος in Omero è il seno, e non la piega, o rigonfio, della veste; d'altronde questo tipo di pieghe non è attestato dalle arti figurative. Cfr. Margarete Bieber, *Griechische Kleidung*, Berlin 1928; Gisela Richter, *Korai*, London 1968.

6-14. I termini botanici, nel linguaggio dei poeti, sono usati senza alcuno scrupolo di precisione: è inutile quindi cercarne un esatto corrispondente scientifico (eccettuato il caso del narciso). È certo comunque che si deve pensare alle varietà spontanee, non a quelle coltivate. Tutte queste piante fioriscono nell'inverno avanzato o in primavera: ciò conferma che il ratto di Persefone non coincide con la semina, bensì con la maturazione delle messi. Altra caratteristica comune: si tratta di piante a frutti (rosa canina) o a radici commestibili; la loro importanza per l'alimentazione, non ancora dimenticata in età classica, doveva essere ben maggiore prima che si diffondesse la cerealicoltura. È probabile dunque che le varie « Feste dei fiori » o « Raccolte di fiori » presenti nel rituale di Demetra e Persefone e associate col mito del rapimento, rappresentino l'eredità di culti molto più antichi, caratteristici di una civiltà basata sull'economia di raccolta. Cfr. Giulia Piccaluga, in « Maia » XVIII 1966, pp. 232-53; Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali*, Roma 1968, pp. 91-124 e *passim*.

8. *νάρκισσόν*: la descrizione del narciso sembra riferirsi a una specie ben determinata: è il *narcissus tazetta*, che ha una infiorescenza « a ombrella ». L'ombrella può comprendere fino a dieci o dodici fiori, che hanno sei petali bianchi sovrastati da una corona color giallo vivo. Il narciso non manca mai nel mito del rapimento (cfr. Pausania, IX 31,9, sull'inno di Pamfo); a Eleusi, se ne facevano ghirlande per le due dee (Sofocle, *Oed. Col.* 681-5); secondo Esichio, s.v. *Δαμάτριον*, una varietà di narciso era chiamata « fiore di Demetra ». L'importanza data a questo fiore si deve forse anche al suo profumo, che ha un leggero effetto stupefacente (« narcotico »: cfr. Frisk, *Wörterbuch*, s.v. *ναρκάω*, *νάρκισσος*); di qui il rapporto col culto dei morti e degli dei inferi.

9. *πολυδέκτη*: « il dio che accoglie molti uomini » è uno dei tanti eufemismi usati per evitare il nome delle temute divinità infernali.

15. *ἄμφω*: non declinato, per il dativo *ἀμφοῖν*. Il Cobet, in « *Mnemosyne* » I 1861, p. 312, voleva appunto correggere *ἀμφοῖν*. Secondo altri critici, il rapsodo, poiché nel testo omerico incontrava solo il nominativo-accusativo *ἄμφω*, ne arguì arbitrariamente che la parola fosse indeclinabile. Questa opinione si fonda sul presupposto che i poeti degl'inni conoscessero la lingua epica solo attraverso l'*Iliade* e l'*Odissea* — nella loro forma attuale —, il che non sembra possibile. Nel caso specifico, poi, si deve aggiungere che *ἄμφω* non è un termine raro e difficile, né proprio della poesia: anche la forma indeclinabile riappare in poeti e prosatori postclassici. Non è da trascurare l'ipotesi che le due forme coesistano *ab antiquo* (cfr. L. R. Palmer, in *Companion*, p. 114), come nel caso di *δύο* e *δύω* (due; cfr. Schwyzler, *Grammatik* I, pp. 588-9), e forse proprio per analogia col numerale.

17. *Νύσιον ἄμ πεδίων*. Il rapimento di Persefone fu ambientato in varie regioni greche, ove la dea era oggetto di culto. Il poeta si richiama qui, presumibilmente, a una tradizione più antica, non ancora influenzata dalle pretese dei grandi santuari: Nisa è il fantastico « paese delle ninfe » (cfr. inno I 8-9 e nota). Probabilmente egli pensa che Nisa sia ai confini del mondo, poiché le compagne della dea sono le figlie di Oceano, che con le sue acque circonda la terra: cfr. Wilamowitz, *Glaube* II, p. 50.

18. *πολύωνυμος*: un grande numero di nomi (o meglio, di epiteti usati come nomi) è la prerogativa delle divinità più importanti, perché sono venerate in molti luoghi e interferiscono in molti aspetti della vita umana o della natura. In realtà il culto di Ade-Plutone era poco diffuso, e i suoi epiteti, non eccessivamente numerosi, sono per la maggior parte eufemistici (cfr. v. 9).

19. *ῥεσφιν*: nel codice si legge *ῥχοισιν*, forma con ragione ritenuta estranea alla lingua epica, che per il plurale di *ῥχος*, il carro,

usa il neutro $\delta\chi\epsilon\alpha$ della terza declinazione. Ma nello stesso codice al v. 375 si legge $\chi\rho\upsilon\sigma\epsilon\acute{o}\iota\sigma\iota\nu$ $\delta\chi\epsilon\sigma\phi\iota\nu$, che è la forma attesa; e $\delta\chi\acute{\epsilon}\omega\nu$ al v. 377. È molto difficile che il poeta abbia intenzionalmente variato la formula; facilissimo invece che uno scriba abbia sostituito al genuino $\delta\chi\epsilon\sigma\phi\iota\nu$ l'erroneo $\delta\chi\omicron\iota\sigma\iota\nu$, indotto sia dal suono a lui più familiare del dativo in $-\omicron\iota\sigma\iota\nu$, sia dal precedente $\chi\rho\upsilon\sigma\epsilon\acute{o}\iota\sigma\iota\nu$. A un errore dello scriba hanno pensato il Cobet e l'Abel, che restituiscono la forma epica.

22-3. οὐδέ τις... ἤκουσεν... "Ελειαι. Seguendo il testo manoscritto, si dovrebbe tradurre « non udì la sua voce alcuno degli uomini e degli dei, e nemmeno gli olivi ($\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\alpha$) dagli splendidi frutti ». Il testo è difeso dalla maggioranza dei critici, con vari argomenti. a) I più osservano che infinite volte le piante, e anche le pietre, sono testimoni degli eventi narrati dai poeti: ma qui, ciò che disturba non è il riferimento agli olivi, bensì il parallelismo fra uomini, dei, e olivi. b) Orazio, *Ars* 372-3, scrive: « né gli uomini, né gli dei, né le colonne concedono ai poeti di essere mediocri » (Ignarra); ma Orazio si esprime in tono ironico, ben diverso dal tono dell'inno. c) In alcuni casi troviamo un parallelismo fra uomini, dei, e animali, per esempio ai vv. 44-6, e nell'inno IV 143-5 (Richardson); il contrasto è tuttavia molto meno forte, anche perché il legame sintattico non è così stretto. d) Il Wilamowitz, *Aus Kydathen*, Berlin 1880, p. 125, nt. 3 (cfr. Wilamowitz, *Glaube* I, p. 185, nt. 2), osserva che, se le querce vivono, possono aver vita anche gli olivi. Non credo ch'egli pensi alle Driadi, che non sono mai identificate con le querce in cui vivono; forse allude alle « querce che parlano » di Dodona (Eschilo, *Prom.* 832), che non sono però dotate di vita: è il dio che si esprime attraverso lo stormire delle foglie. Tutto sommato, una correzione sembra necessaria; e mi sembra soddisfacente la proposta dello Ilgen (accettata dallo Hermann e dal Franke), che richiede un mutamento lievissimo. Le "Ελειαι (*Heleiai*) sono le ninfe dei prati (Longo Sofista, *Pastoralia* III 23; cfr. Apollonio Rodio, II 821, III 1219: $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\iota$); e sono al loro posto nella scena del ratto, che avviene in un prato.

24. ἀταλά φρονέουσα: « dai candidi pensieri ». Sulla storia di questa espressione, cfr. Leumann, *Wörter*, pp. 139-41.

25. ἐξ ἄντροῦ Ἐκάτη: Ecate è una divinità di origine caria; e nel pantheon della sua terra d'origine aveva una posizione eminente: ciò forse spiega la vastità dei poteri che le sono riconosciuti nella *Teogonia* esiodea (vv. 411-52: l'autenticità del passo è molto dibattuta, ma cfr. la difesa di M. L. West, *Hesiod, Theogony*, pp. 276-80). Nella *Teogonia*, e nell'inno, prevale l'aspetto benevolo della dea; più tardi ella fu soprattutto la signora della notte, degl'incubi notturni, dei fantasmi, e perciò anche dell'oltretomba: spesso venne identificata con Persefone (cfr. D. Wortmann, in « Zeitschrift für

Papyrologie » II 1968, pp. 155-60) e altre figure affini. Nell'inno, la presenza di Ecate è superflua: ella si offre di aiutare Demetra, ma non ha nulla da dirle (vv. 51-61). Il poeta ha creduto di doverla ricordare perché era venerata ad Eleusi (vv. 438-40); del resto in altre versioni del mito la sua parte era maggiore, poiché ella scendeva nell'Inferi alla ricerca di Persefone (Callimaco, fr. 466 Pfeiffer). Il poeta immagina che Ecate risieda in unantro, perché a Samotraccia il suo culto era celebrato in una grotta (Wilamowitz, *Glaube* I, p. 166).

37. È necessario supporre che qui sia caduto almeno un verso. Ci aspetteremmo infatti che il poeta dicesse: quando la dea perse ogni speranza, si levò il suo grido.

47-50. Si ritiene che il comportamento di Demetra, in questo e in altri passi, rispecchi alcune parti del rituale eleusino. L'ipotesi è plausibile, ma non va spinta alle estreme conseguenze: cfr. nota al v. 99. I « nove giorni » sono d'altra parte, un'immagine poetica: non durava certo nove giorni il digiuno (Aristofane, *Ranae* 377, allude a un lauto spuntino fatto dai fedeli prima di avviarsi ad Eleusi) né l'astensione da ogni lavacro (anzi il 16 Boedromione, tre giorni prima della cerimonia, gl'iniziati si tuffavano in mare: IG I^a 94, 35-6, ecc.). È certo invece che il corteo partito da Atene entrava in Eleusi alla luce delle fiaccole (basti citare il famoso *pinax* votivo di Niinnion, riprodotto dal Nilsson, dal Deubner, dal Mylonas, ecc.).

54. Δημήτηρ: qui e al v. 75 (Θυγάτηρ), il codice presenta la desinenza del nominativo anziché quella del vocativo. Alcuni editori hanno emendato ambedue i passi, altri solo uno dei due. A mio avviso, è necessario correggere il v. 54, perché un antroponimo al nominativo, accompagnato da un epiteto al vocativo, è inaudito. L'unico esempio sarebbe una variante a *Il.* XVIII 385: Θέτις τανύπεπλε (Chantraine, *Grammaire* II, p. 36); ma la si può considerare una contaminazione fra Θέτις τανύπεπλε (così la maggioranza dei manoscritti), e Θέτις τανύπεπλος (grammatici e scoliasti). Non si può citare in proposito Sofocle, per es. *Ajax* 923: ὦ δῖσμορ' Αἶας, perché Αἶας è il normale vocativo attico (Kühner-Blass, *Grammatik* I 1, p. 45). Al v. 75 invece il testo del codice va rispettato, perché l'uso del nome al vocativo con l'apposizione al nominativo (Θυγάτηρ) è ben documentato (Schwyzer, *Grammatik* II, pp. 63-4).

56. Φερσεφόνην. È probabile che nell'archetipo il nome di Persefone fosse scritto con Φ iniziale (cfr. inno XIII 2); il codice M, in materia di ortografia, non ha alcuna autorità. Il papiro berlinese cita questo verso alla lin. 104, e scrive φερσεφ[ό]νην; così anche il papiro di Ossirinco 2359 al v. 405. La forma con Φ iniziale predomina nei manoscritti dell'*Odissea* (note del Von der Mühl a *Od.* X 494, XI 217); e secondo Eustazio (nota a *Il.* IX 457) era diffusa

anche nei codici più antichi dell'Iliade; è l'unica attestata nei papiri esiodei (fr. 185,4; 280,12 Merkelbach-West). È inoltre frequente in iscrizioni metriche tarde (SEG XI 1139, XIV 755, XXII 355, ecc.: tutte in distici elegiaci), e ciò significa che era sentita come la forma propria della lingua letteraria ionica.

67. ἀτρυγέτοιο: aggettivo riferito al cielo e al mare; il vero significato è ignoto. Tradizionalmente si interpreta « infecondo » (da ἀ- privativo e τρυγᾶω, raccogliere frutti, mietere); W. Brandenstein, in « Philologische Wochenschrift » LVI 1936, coll. 62-3, spiega « limpido » (ancora ἀ- privativo e τρύξ, feccia del vino; l'epiteto deve però derivare da un verbo, non documentato); V. Pisani, in « Rendiconti Istituto Lombardo » LXXIII 1939-1940, pp. 525-7, suggerisce invece « scintillante » (dalla radice dell'avestico *atarš*, il fuoco; l'elemento -υγ- è comune ai termini indicanti fenomeni luminosi). Cfr. anche W. Steinhauser, in *Gedenkschrift Kretschmer* II, Wien 1957, pp. 152-6.

80. αὐτοκασιγνήτω: non differisce, nel significato, da κασιγνήτος: spesso usato nel senso di « fratello », doveva indicare, in origine, una parentela maschile in senso lato – comprendente cioè anche i cugini – nell'ambito della « grande famiglia patriarcale »; è perciò che qui e altrove si accompagna con altri termini che designano il fratello in senso stretto. Cfr. M. Lejeune, in « Bulletin de la société de linguistique » LV 1960, pp. 20-5; P. Chantraine, *ibid.*, pp. 26-31; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, pp. 220-2.

87. Il Richardson, che è propenso a espungere questo verso, lo spiega tuttavia molto bene: « Ade vive tra i morti; *ma* è il loro re ».

95. βαθυζώνων: « dalla vita sottile ». Anche in questo caso segue lo Helbig (cfr. nota al v. 5), pp. 210-1; la cintura profonda è una cintura stretta, che mette in rilievo l'agilità della figura.

96. Κελεοῖο: le figlie di Celeo erano oggetto di culto a Eleusi (Clemente Alessandrino, *Protrepticon* III 45,1); così anche la moglie Metanira (Pausania, I 39,2). Ved. inoltre Atenagora, 14, che potrebbe riferirsi tanto ad Atene quanto ad Eleusi. A *Celeai* presso Fliunte si celebravano riti di origine eleusina; se ne considerava fondatore Dysaules, fratello di Celeo (Pausania, II 14,1-2).

99. Παρθενίῳ φρέατι: solo qui si parla del « pozzo Partenio », o « pozzo delle vergini » o, come preferisce il Ruhnkenius, « pozzo dall'acqua limpida e pura ». Secondo Pausania, I 39,1, Pamfo ricordava nel suo inno il « pozzo dei fiori » (« Ἀνθιον »); la maggioranza delle fonti parla del *Callichoron*, che però non si trova fuori dell'abitato, come questo, bensì presso il santuario (v. 272 e nota). Molti editori hanno tentato di emendare il passo dell'inno, sia per il toponimo non altrimenti documentato (il Ruhnkenius proponeva invece di introdurre « Partenio » in Pausania), sia per l'uso del da-

tivo locativo, che appare insolito (ma non è senza esempi: cfr. la nota di Allen-Sikes-Halliday); sia perché la forma φρέατι, con α breve, è isolata di fronte a φρεῖατι, ionico, e φρέατι, attico. Sulla τ lunga della desinenza, cfr. la nota al v. 248. Gl'iniziati ai misteri non dovevano sedersi vicino al *Callichoron*, per non imitare la dea addolorata (Clemente Alessandrino, *Protrepticon* II 20,1).

105. Κελεοῖο Ἐλευσινίδαο: Celeo è figlio di Eleusi, fondatore ed eponimo della città: ciò sottolinea la sua posizione eminente fra i principi eleusini.

108-10. Nel papiro orfico (fr. 49 Kern, 53-5), invece di quattro principesse, Demetra incontra la regina e le sue tre figlie: Calliope, Cleisidice, Demonassa (solo il secondo dei tre nomi si ritrova nel nostro testo). Nell'inno di Pamfo (Pausania, I 38,3), e in un'altra versione dell'inno omerico (ibid.), le principesse sono pure tre, e si chiamano Diogeneia, Pammerope, Saisara. È chiaro che su questo punto non esisteva una tradizione canonica, e non c'è alcun motivo di emendare il testo per adeguarlo a una delle altre versioni. Anche il fatto che più oltre, vv. 284-8, l'aedo citi solo tre principesse, non significa che i vv. 108-10 siano interpolati; non era necessario ricordare ogni volta tutti i personaggi. L'inno di Pamfo è più volte citato da Pausania (I 38,3; 39,1; VIII 37,9; IX 31,9); si notano delle divergenze rispetto all'inno omerico (nota al v. 99), ma una ricostruzione completa è impossibile.

112. ἔπεα πτερόεντα: la traduzione « parole alate » è ormai consacrata dall'uso, e insostituibile. Sul vero significato della formula si è molto discusso: l'interpretazione più attendibile, e più diffusa, è basata sul fatto che in Omero πτερόεις non si riferisce agli uccelli, ma alle frecce; queste sono « piumate », cioè munite di penne che assicurano la stabilità del volo. Le « parole alate » sono quindi parole che vanno diritte al bersaglio: cfr. J. A. K. Thomson, in « Classical Quarterly » XXX 1936, pp. 1-3; M. Durante, in « Rendiconti Accademia dei Lincei » XIII 1958, pp. 3-14; J. Latacz, in « Glotta » XLVI 1968, pp. 27-47. Invece F. M. Combellack, in « Classical Journal » XLVI 1950-1951, pp. 21-6 pensa a « parole che, essendo alate, svaniscono ».

122. Δὼς < μὲν > ἑμοί: il testo del codice (Δὼς ἑμοί) è scorretto dal punto di vista metrico (il primo piede manca di una sillaba). La proposta Δηώ del Fontein, che fu molto seguita, non va, perché Δηώ è il nome « vero » di Demetra, in forma abbreviata (cfr. vv. 47, 211, 492), e nell'epopea chi fa un racconto falso dà sempre un nome falso (talvolta, simbolico in rapporto alla propria personalità o alle proprie vicende). Gli emendamenti accettabili sono fin troppi: il che non vuol dire che si debba rinunciare a una scelta. Meno felici mi sembrano quelli che introducono forme non documentate, anche se irrepreensibili dal punto di vista linguistico: Δωλς,

che lo Hermann aveva proposto ironicamente, cioè per dimostrare che le possibilità sono infinite, ma piacque a molti, dal Voss al Wilamowitz, *Glaube* II, p. 46, nt. 2; Δωσώ, del Passow, che ha avuto altrettanta fortuna, ed è accolto dall'editore più recente, il Richardson. La forma Δωρίς, proposta dal Ruhnkenius, ha il vantaggio di essere attestata (è il nome di una Oceanina e di una Nereide) e ha un valore allusivo (*Etymologicum Magnum*, s.v.: « per i doni che da lei ricevono gli uomini »). Ma anche la forma Δώς, che si legge nel codice, è documentata altrove, e anch'essa allude alla funzione di Demetra: appare in Esiodo, *Op.* 356, e significa « l'atto del donare, la liberalità ». A mio avviso, l'emendamento più prudente resta quello del Brunck, accolto dal Wolf nella prima edizione, da Ilgen, Matthiae, e recentemente da Humbert: Δώς < μὲν > ἐμοί. Secondo il Richardson, questo μὲν è inopportuno: a me sembra che si inserisca facilmente nel ritmo del discorso, in correlazione con αὐτε (v. 123), come in altre « presentazioni » dello stesso genere: *Od.* XIV 199-200, XV 425 (in correlazione con δέ); XXIV 304-6 (in correlazione con αὐτάρ).

123-4. Κρήτηθεν... οὐκ ἐθέλουσα: il fatto che Demetra finga di venire da Creta non può essere interpretato come un riferimento alla presunta origine cretese dei misteri eleusini. Creta ha grande parte in tutti i falsi racconti, perché in età omerica era una terra nello stesso tempo famosa e poco frequentata (cfr. *Od.* XIII 256-61; XIV 199-206; XIX 172-91).

126. Θορικόνδε: località sulla costa orientale dell'Attica, con un porto già attivo in età micenea. Più tardi, ospitò un tempio di Demetra e Persefone: cfr. H. F. Mussche, in « *Acta classica* » XIII 1970, p. 136. <

153-5. Tutti gli eroi qui nominati erano oggetto di culto sia ad Atene (J. H. Oliver, in « *Hesperia* » IV 1935, p. 21) sia ad Eleusi (IG I^a 5; cfr. Pausania, I 38,6). Dioclo (più oltre, vv. 474 e 477, si ha la forma Διοκλῆς, Diocle) è qui un principe eleusino; invece per Plutarco, *Thes.* 10, è il re di Megara cui Teseo tolse Eleusi. Egli era infatti venerato come eroe a Megara (Teocrito, 12, 27-9). Polyxeinos deve essere stato in origine un epiteto di Plutone, analogo per il significato a quelli usati ai vv. 9,31. Dolichos è la personificazione della « corsa lunga »: il *dolichos* era una delle gare disputate negli agoni eleusini (cfr. Richardson, note ai vv. 153, 155). <

164. τηλύγετος: i greci interpretavano « nato lontano » (cioè dopo la partenza del padre) o « nato tardi »; in questo passo comunque il concetto di « nato tardi » è espresso da ὀψίγονος. Fra le interpretazioni moderne ricordo: « dall'aspetto piacevole » (V. Pisanì, in « *Rendiconti Istituto Lombardo* » LXXIII 1939-1940, pp. 525-7) e « nobile » (E. N. Coughanowr, in « *Antiquité classique* » XLI 1972, pp. 218-21). Il problema è ancora aperto; seguo perciò

Liddell e Scott, che traducono « prediletto »: epiteto generico, non incompatibile coi contesti in cui ricorre τηλύγετος.

166. ἐκθρέψαιω: il preverbo ἐκ implica l'idea di « allevare fino in fondo », per tutto il ciclo dell'infanzia e dell'adolescenza (C. Moussy, *Recherches sur τρέφω*, Paris 1969, pp. 78-9).

167. ῥεῖτά: « facilmente ». Questo verso si ripete più oltre, v. 222, con la variante ἦ ῥα (certamente). È ovvio che in origine i due passi erano identici; ma poiché non è possibile decidere quale dei due sia fedele alla forma primitiva, mi astengo dal correggere.

168. θρεπτήρια: si ritrova in Esiodo, *Op.* 188; Eschilo, *Choeph.* 6; Apollonio Rodio, I 283; e in una legge tebana citata da Eliano, *Varia Historia* II 7; il sinonimo θρέπτρα in *Il.* IV 478; XVII 302; e sempre si tratta del compenso che il fanciullo, divenuto adulto, darà a chi lo ha allevato. Un altro sinonimo è l'attico τροφεῖα, che ha spesso – non sempre – il medesimo significato. Sembra dunque che il soggetto di δοῖη (ti darebbe) sia il piccolo Demofonte. Senonché al v. 223, secondo il testo del codice, è la madre, Metanira, che promette di dare il compenso. Occorre dunque emendare il secondo passo, come proponeva, ragionevolmente, il Matthiae, o ammettere che nell'inno il concetto tradizionale sia capovolto: ho preferito seguire il Matthiae. Il compenso di cui qui si parla è una specie di premio, ben diverso dal μισθός, salario, del v. 173.

177-8. Il Richardson nota che nei misteri di Licosura e di Andania le donne dovevano portare i capelli sciolti, e suppone che in questi versi vi sia un'allusione al rituale. <

182. κεκαλυμμένη: anche il velo di Demetra si collegherebbe al rituale. In questo caso però non si dovrebbe pensare alla celebrazione dei misteri, in cui è essenziale che i fedeli « vedano » (cfr. p. 26), bensì alla iniziazione. La documentazione offerta dalle arti figurative dimostra infatti che l'iniziando aveva il capo velato (L. Deubner, *Attische Feste*, pp. 77-8). <

188-9. Cfr. inno V 173-4. Il Richardson osserva che la struttura del periodo sarebbe più limpida se i tre verbi avessero il medesimo soggetto. Propone perciò di vedere in κάρη un accusativo di relazione, ovvero di scrivere κάρη, dativo.

195-203. Ἰάμβη... πολλὰ παρὰ σκώπτουσι: cfr. p. 27. Alcuni studiosi (per es. Allen-Sikes-Halliday) negano il rapporto fra i motti osceni del corteo eleusino, e Iambe, da un lato, e la poesia giambica, dall'altro. È assai probabile invece che un rapporto esista: fra l'altro, il maggiore dei poeti giambici, Archiloco, è nato a Paro, sede di un culto demetriaco (cfr. il v. 491), e la sua famiglia era dedita al culto di Demetra (N. J. Richardson, nota ai vv. 192-211).

206-7. δέπας... οἶνου... ἡ δ'ἀνένευσι: il vino era escluso dal rituale dei misteri. Il Kerényi, *Eleusis...*, pp. 34-5, 40, pensa che <

Dioniso fosse identificato con Plutone (oltre che con Pluto), e vede nel rifiuto del vino una prova della sua tesi: cioè Demetra rifiuterebbe il vino poiché adirata contro Plutone-Dioniso. Ma il dio degl'Inferi, sebbene antagonista di Demetra nell'inno, era venerato nel santuario: l'atto della dea non può quindi simboleggiare una ostilità insanabile. Sarebbe anzi lecito supporre il contrario: i *nephalia*, cioè le libagioni di acqua o di miele, senza vino, sono caratteristici soprattutto – non esclusivamente – dei culti dedicati ai morti, agli eroi, agli dei inferi (S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer*, Kristiania 1915; Nilsson, *Geschichte* I, p. 180). La loro presenza nelle cerimonie demetriache, a Eleusi e altrove, sottolinea il rapporto col mondo ctonio, che predomina nella figura di Persefone e non manca in quella di Demetra. Secondo una diffusa teoria, l'esclusione del vino va spiegata con l'origine remotissima di tali cerimonie, anteriori alla introduzione della viticoltura.

208-11. A Eleusi la bevanda rituale era il ciceone: acqua con farina d'orzo e menta. Il termine ciceone è generico, e designa anche altre misture – talvolta non meno repellenti di quella eleusina – usate sia nel culto sia nella medicina. Cfr. la dotta monografia di A. Delatte, *Le cycdon*, Paris 1955. Il Kerényi, *Eleusis...*, pp. 177-80, vede, nella farina d'orzo, malto fermentato: il ciceone di Eleusi sarebbe pertanto una bevanda simile alla birra. L'ipotesi è suggestiva, se si pensa che la birra, in Egitto, era fin dal quarto millennio a. C. la bevanda propria dei morti (ved. la nota precedente): cfr. Olch, RE, s.v. *Bier*; A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1950², pp. 170-3. La menta è collegata a Demetra e Persefone anche nel mito (l'eroina Minthe, amata da Aidoneo, fu uccisa – o resa infecunda – per gelosia dall'una o dall'altra delle due dee): cfr. Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali...*, pp. 81, 100.

210-1. Alcuni studiosi, anziché accogliere la felice congettura del Voss, preferiscono segnare una lacuna tra i due versi. Ma, poiché il testo del codice è comunque inaccettabile, non mi sembra che il supporre l'omissione di un verso sia più prudente, o più rispettoso della tradizione, che il supporre un errore di lettura. Inoltre le parole *ὁσίας ἐνεκεν* sono di per sé sospette: si dovrebbero tradurre « in omaggio al rito », ma, come osserva il Delatte, *Le cycdon...*, pp. 41-3, Demetra non poteva *rispettare* un rito, nel momento in cui lo instaurava. Non è possibile tradurre « per fondare il rito » (Humbert; Delatte): *ἐνεκα* non ha questo significato. La difficoltà non è risolta dal confronto con Euripide, *Iph. Taur.* 1461: *ὁσίας ἔκατι*, perché – a parte il fatto che *ἔκατι* è diverso da *ἐνεκεν* –, la formula euripidea non allude al momento in cui Oreste fonda il rito di Artemide Tauropolos, bensì all'atto del sacerdote, che in futuro, ogni qual volta il popolo celebrerà la festa (v. 1458), ripeterà l'atto di Oreste.

228-30. Versi difficili, ricchi di termini rari, sconosciuti, o usati in un senso diverso dal consueto. ἐπηλυσίη significa evidentemente « attacco, azione ostile », ed è anche il nome di una malattia (Polluce, IV 187); ma, nell'unico testo epico in cui ritorna, ha il senso di « maleficio » (inno IV 37), noto anche ad Esichio, s.v., e pienamente adatto a questo passo, che è ispirato a una concezione della medicina ancora molto primitiva. ἐρυσμός, da ἐρύω, significa in generale « difesa ». Designa anche un'erba medicinale (LSJ); ma qui, contro il maleficio, si pensa piuttosto a uno scongiuro. L'altro rimedio offerto da Demetra è un ἀντίτομος: in senso stretto, un'erba che fa rimarginare le ferite (J. André, *Notes de lexicographie botanique*, Paris 1958, p. 19; A. Carnoy, *Dictionnaire étymologique des noms grecs des plantes*, Louvain 1959, p. 30), ma, in generale, contravveleno (Polluce, V 132; Esichio, s.v.). Si preferisce puntare sul secondo significato, che permette di interpretare ὑποταμὸν(?), e ὑλοτόμος, come « veleno ». ὑλοτόμος è, di solito, il taglialegna; ὑποταμὸν, forma isolata e quasi certamente corrotta, si collega senza dubbio a τάμνω, τέμνω, « tagliare ». Molti critici hanno sostenuto che i due termini designano « erbe (velenose) tagliate »; ma, come osserva il Delatte, con tutta la buona volontà, e comunque si emendi, non si potrà mai dare a ὑποταμὸν (ὑποτάμνον?) un significato passivo. Quindi il Delatte, *Herbarius*, « Mémoires Académie Royale de Belgique » LIV 4, 1961, pp. 10-4, accetta la congettura di Nicola Ignarra, ὑποτάμνων: « colui che taglia (le erbe) »; e attribuisce lo stesso significato a ὑλοτόμος, ricordando che il botanico Dioscoride ebbe questo soprannome. Il poeta insomma, intendendo « ho un rimedio contro le erbe velenose », dice « ho un rimedio contro l'erborista ». La teoria non è molto soddisfacente, ma è meno fragile delle altre. Allen-Sikes-Halliday pensano al mal di denti (attribuito a un verme); Humbert, ai vermi intestinali: ma è difficile che l'azione dei vermi sia espressa col verbo « tagliare ».

234. Δημοφώνθ': Demofonte significa « colui che illumina il < popolo »; come nota il Richardson, la forma non contratta Δημοφών è documentata in P. Kretschmer, *Griechische Vasenschriften*, Gütersloh 1892, p. 142, n. 125. Sembra dunque che il rapporto col fuoco sia un carattere essenziale e originario dell'eroe. Il Kerényi, *Eleusis...*, p. 126, interpreta « sterminatore », pensando evidentemente a una forma Δημοφόντης, peraltro non attestata.

236. Il testo manoscritto, in cui si legge θησάμενος Δημήτηρ, è inaccettabile, non solo per la durezza dello stile, già rilevata dai primi editori, ma anche per motivi metrici: una pausa così forte dopo l'arsi del quinto piede è quasi inaudita (H. N. Porter, in « Yale Classical Studies » XII 1951, p. 23). Il supplemento di Hermann, γάλα μητρός, è stato accolto da tutti; ma forse ha ragione

il Richardson, che preferisce γάλα λευκόν (il bianco latte). Così, infatti, l'assenza di ogni nutrimento proprio dei mortali viene espressa in modo più generale.

239-62. Un episodio quasi identico si narra a proposito di Achille, che sua madre, la dea Tetide, voleva rendere immortale col fuoco; il tentativo non riuscì per l'intervento del padre Peleo (Apollonio Rodio, IV 866-79). Al fuoco si attribuisce una virtù purificatrice e rigeneratrice: perciò esso è largamente usato nei riti di iniziazione. Nel caso dei neonati, si tratta di consolidare la loro vitalità: i fanciulli ateniesi, il quinto giorno dopo la nascita, erano portati in giro intorno al focolare (*Amphidromia*: le testimonianze sono confuse, ma uno scritto postumo di L. Deubner, in « Rheinisches Museum » XCV 1952, pp. 374-7, ha chiarito molti problemi). W. R. Halliday, in « Classical Review » XXV 1911, pp. 8-11, ritiene che anche per i neonati vi sia una specie di iniziazione. Dall'idea di rigenerazione a quella di immortalità il passo è breve; tuttavia è normale, nei miti di questo tipo, che il tentativo di ottenere l'immortalità fallisca. Per i greci, più che per altri popoli antichi, l'abisso fra uomini e dei è invalicabile.

240. λάθρα: con l'ultima α breve, è secondo alcuni critici un atticismo; quindi, dal punto di vista della lingua epica, una forma tarda. In realtà, si tratta di una forma isolata, distinta dallo ionico λάθρη e dall'attico λάθρα. Si crede che λάθρα sia documentato in attico, perché lo si legge in un frammento attribuito a Euripide (1132, 28, 38 Nauck). Da tempo però è stato dimostrato che il frammento è apocrifo, e forse di epoca umanistica (è attribuito al Musurus: cfr. R. Wünsch, in « Rheinisches Museum » LI 1896, pp. 138-52; G. Murray, nota a Euripide, *Iph. Aul.* 1568-78; B. Snell, *Supplemento* alla ristampa del Nauck, Hildesheim 1964). Inoltre, non si comprende perché sia stato creduto ovvio che il frammento fosse in trimetri giambici puri, e che l'α di λάθρα, in tesi, dovesse essere breve. Sia il Nauck sia il Wünsch, a mio avviso con ragione, stampano λάθρα. L'unico termine di paragone per il λάθρα dell'inno è l'avverbio λαθράδαν, con α breve, in Corinna (fr. 1 Page, col. I 14; cfr. κρυφάδαν, ibid., col. III 20). Tale coincidenza potrebbe far pensare a un arcaismo della lingua poetica analogo a quelli studiati da Anna Morpurgo Davies, in « Glotta » XLII 1964, pp. 138-56; C. Pavese, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma 1972; *Studi sulla tradizione epica rapsodica*, Roma 1974.

248. πυρ: qui, come ai vv. 99, 101, nell'inno I 21, e talvolta anche nei poemi omerici, la ι finale del dativo è lunga. In questi casi, probabilmente, è rappresentato l'originario dativo indoeuropeo in -ei, che in greco fu sostituito dal locativo in ι (Schwyzer, *Grammatik* I, pp. 547-9). Le due forme coesistono in miceneo. Il Richardson rileva la coincidenza fra le parole del poeta « in

una grande fiamma », e la « grande fiamma » di cui parlano le fonti sul rituale eleusino. Cfr. la nota al v. 273.

265-7. Demetra allude a una festa chiamata βαλλήτης, « il lancio », in cui i partecipanti si dividevano in due gruppi che si bersagliavano reciprocamente con pietre. Cerimonie analoghe sono diffuse anche altrove, e variamente spiegate (riti di purificazione, conflitto fra le stagioni; cfr. anche la nota del Richardson). Cfr. S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer...*, pp. 290-1; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 69 e nt. 5. Il passo è stato frainteso da molti, che lo hanno interpretato come allusione a una guerra civile fra gli Eleusini, o, sostituendo ἐν ἀλλήλοις con Ἀθηναίοις, a una guerra fra Eleusi e Atene. Questo sarebbe, in verità, uno strano privilegio (τιμή, cfr. v. 263) per Demofonte. Del passo si occupò anche Federico Guglielmo Schelling, che non conosceva la « festa del lancio », ma propose di leggere πόλεμον... ἀνέξουσιν, osservando ragionevolmente che la dea doveva promettere pace e non guerra. Cfr. O. Dreyer, *Schelling philologus*, « Philologus » CXIII 1969, pp. 125-7.

270-2. Il tempio che qui Demetra ordina di costruire, e dove poi prenderà dimora (vv. 302-4, 319), non può essere identificato col grande edificio oggi noto, e chiamato *telesterion*, la cui struttura e i cui scopi sono diversi da quelli di un tempio. Va anzi notato che, secondo un'ipotesi oggi molto diffusa, Demetra non aveva bisogno di farsi costruire un *telesterion*, perché esso esisteva già: era appunto la reggia di Celeo, ove era stata accesa la fiamma che doveva dare l'immortalità a Demofonte (cfr. pp. 25-6). I moderni hanno dunque cercato le tracce di un tempio fuori del *telesterion*; e il Noack le ha scoperte, appunto « sopra un contrafforte del colle », come dice l'inno. L'edificio è di età romana, ma si ritiene che sia succeduto a un altro più antico; nel corso dei lavori per la costruzione del nuovo tempio sarebbero state distrutte le fondamenta del precedente. Il pozzo chiamato *Callichoron* in epoca tarda si trova da tutt'altra parte, cioè all'esterno del santuario, presso i grandi Propilei; ma recentemente è stato scoperto un altro pozzo, che potrebbe aver portato lo stesso nome, sotto il « contrafforte del colle »: cfr. G. E. Mylonas, *Eleusis*, p. 45.

273. ὄργια: orge, termine di per sé generico, si riferisce però di solito ai riti iniziatici; cfr. anche pp. 5-6. Il rapporto fra l'episodio di Demofonte e la fondazione dei misteri è tutt'altro che ovvio, sul piano narrativo; non si può escludere, del resto, che il mito di Demofonte sia stato in origine indipendente da quello di Demetra e Core. Tuttavia, il tentativo di unificazione compiuto – certo non per la prima volta – nel nostro inno, dimostra di per sé che fra i due temi si vedeva un rapporto. Un elemento esteriore comune al mito di Demofonte e al rituale misterico è l'importanza del fuoco sacro; comune è anche il motivo ispiratore, cioè il

problema della morte e della sopravvivenza. Secondo U. Bianchi, in « Studi e materiali di storia delle religioni » XXXV 1964, pp. 161-93, nell'ambito della concezione eleusina l'episodio di Demofonte ha un valore paradigmatico, in quanto dimostra che l'uomo non può attingere l'immortalità: se ciò fosse possibile, i misteri sarebbero svalutati, poiché essi promettono un « privilegio nella morte », non una « vittoria sulla morte ».

279. κατενήνοθεν: è una terza persona singolare; si ritiene che il poeta l'abbia creduta plurale, confondendola con forme come ἐμίχθεν, cioè con la terza persona plurale dell'aoristo in -θη. A me sembra che un rapsodo greco, anche molto ignorante, debba aver avuto una conoscenza della propria lingua sufficiente a fargli sentire bene che il verbo era singolare, lo ha riferito a un soggetto plurale perché questo gli era consentito dall'uso (coi nomi di cosa, e non necessariamente solo coi neutri: cfr. Schwyzer, *Grammatik* II, pp. 607-8; inno V 90 e nota).

292. παννύχαι: sembra ancora un'altra allusione al rituale; l'aggettivo è in rapporto con παννυχίς, cerimonia che dura l'intera notte. Dato il valore generico del termine, nulla vieta di pensare ai misteri propriamente detti, che si celebravano nella notte dal 19 al 20 Boedromione, e che Aristofane chiama παννυχίδες (*Ranae* 371). Poiché nell'episodio non appare Celeo, e vegliano solo le donne, i più pensano a una cerimonia esclusivamente femminile – diversa, dunque, anche da quella ricordata in *Rane* 445-6, cui è presente il corifeo come « portatore di torcia » -. Di una veglia notturna femminile abbiamo notizia in varie feste demetriache, ma non a Eleusi (cfr. le note di Allen e Halliday, e del Richardson).

296. εἰς ἀγορὴν: nell'epopea, ἀγορὴ ha talvolta il significato primitivo di assemblea, talvolta quello classico di *agora*: piazza, luogo per le assemblee. Cfr. G. M. Calhoun e T. B. L. Webster, in *Companion*, pp. 432-54; Carol G. Thomas, in « La parola del passato » XXI 1966, pp. 5-14. In questo passo, come altrove, le due interpretazioni sono ugualmente accettabili. πολυπείρονα: dovrebbe significare « dai molti limiti »; invece il poeta lo usa in luogo di ἀπείρων, « illimitato » (o meglio: il cui limite non può essere raggiunto; cfr. J. Classen, in « Hermes » XC 1962, pp. 162, 165; W. J. Verdenius, in « Mnemosyne » XXIV 1971, p. 300). Sembra dunque ch'egli abbia scambiato l'ἀ-privativo di ἀπείρων con un ἀ-

intensivo: cfr. la nota di N. J. Richardson. In equivoci del genere incorrono spesso anche i poeti dell'*Iliade* e dell'*Odissea*: cfr. Leumann, *Wörter*.

300. δαίμωνος αἴση: « per volontà della dea ». Spesso nell'epopea δαίμων, demone, è una « forza soprannaturale » non identificata; può riferirsi tuttavia anche a un « essere soprannaturale » che non è identificato solo perché non lo si riconosce. Infine, quando il poeta dell'*Iliade* (III 420) dice ἦρχε δὲ δαίμων parlando di Afrodite che guida Elena dopo essersi fatta da lei riconoscere, si deve tradurre « la guidava la dea », non « il demone », o « una forza divina ». La situazione è qui la medesima: tanto per il poeta, quanto per noi, è chiaro che la divinità interessata al sorgere del tempio è Demetra. αἴσα, come μοῖρα, è in origine « la parte, ciò che tocca a ciascuno »; quindi « la sorte assegnata ». La αἴσα della dea è la sorte assegnata dalla dea. Di questa espressione ha trattato il Wilamowitz, *Glaube* I, p. 352, nt. 1; egli esagera nel considerarla del tutto priva di senso, ma ha ragione di osservare che il passo è ricalcato sul v. 235, e che il concetto di « sorte assegnata » è inadeguato a proposito di un tempio. Cfr. U. Bianchi, *Διὸς αἴσα*, Roma 1953; e sul *daimon* Nilsson, *Geschichte* I, pp. 216-22.

343. ἐν λεχέεσσι: « sul trono ». Si tratta senza dubbio di una *cline* (κλίνη), cioè di un divano, o di una panca imbottita, che aveva usi svariati: sedile, giaciglio, letto da mensa (cfr. il triclinio dei romani). Dal punto di vista tecnico, fra il trono e la *cline* non vi sono affinità di struttura. Adotto la versione « sul trono » perché mi sembra l'unica adatta al contesto; in italiano manca un termine equivalente a quello greco.

344. ἐπ' ἀτλήτοις: la lezione di M ἐπ' ἀτλήτων non ha senso; mi sembra sufficiente correggere ἐπ' ἀτλήτοις, che, col seguente ἔργοις, dà « per le azioni intollerabili ». Così per primo il Boissonade, poi Humbert. Quasi tutti gli altri critici (da ultimo Allen e Halliday; Richardson) ritengono che la corruzione sia più estesa, perché una vocale breve seguita dal gruppo τλ rappresenterebbe una licenza prosodica inammissibile: l'unico esempio omerico (*Il.* III 414), è, incerto, e gli altri non risalgono oltre il quinto secolo. Tuttavia la vocale breve seguita da gruppi di consonante muta più liquida è documentata nella poesia epica, inni compresi (cfr. V 252 e nota), e non credo che i greci abbiano fatto differenza fra un gruppo e l'altro. Se gli esempi di vocale breve seguita da τλ scarreggiano, lo si deve al fatto che il gruppo τλ in greco è più raro di altri.

352. χαμαιγενέων: spesso tradotto « nati dalla terra ». In realtà può significare solo « nati (e perciò, viventi) sulla terra ». L'epiteto ritorna nell'inno V 108.

364-5. ἔνθα δ' ἐοῦσα... ἔρπει. In questi versi riaffiora la concezione primitiva di Persefone « grande madre », o « madre di tutti gli

esseri » (cfr. pp. 6-7, 24). Si conferma inoltre la sua originaria estraneità alla cerchia degli dei olimpici: la grandezza e la potenza della dea sono connesse infatti al suo soggiorno nell'oltretomba.

366. σχήσηθα: un congiuntivo aoristo è coordinato con due futuri, come in *Od.* XII 383; inno III 1.

368. θυσίαισι: questa forma è definita un atticismo, ma a torto. In attico, la desinenza arcaica del dativo plurale è ᾱσι/ησι, cui subentra negli ultimi decenni del quinto secolo -αισι. La desinenza -αισι appare una volta in Solone, fr. 23, 13 Diehl: ma lo Ziegler, in « *Philologische Wochenschrift* » XVIII 1928, pp. 507-8, ha proposto di emendare questo passo. Le altre testimonianze attiche (i tragici, Aristofane, e alcune iscrizioni del quinto secolo) sono troppo tarde, e non possono essere citate in un confronto con l'inno. Per contro, -αισι è la forma regolare del dativo nell'eolico d'Asia; la sua presenza in un testo epico andrebbe perciò considerata piuttosto un eolismo, cioè un arcaismo. D'altronde, i critici sono propensi a restituire -αισι in alcuni passi dei poemi omerici, dove la forma eolica potrebbe essere stata obliterata nel corso della tradizione: per esempio in *Od.* V 119. Cfr. la nota del Richardson; C. J. Ruijgh, in « *Mnemosyne* » XI 1958, pp. 98-9, 107-8; P. Wathelet, *Les traits éoliens dans la langue de l'épopée grecque*, Roma 1970, pp. 243-50.

372. ῥοιῆς: sul melograno, cfr. J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck 1890, pp. 50-5; I. Chirassi, *Elementi di culture precereali...*, pp. 73-90. Per la moltitudine dei semi contenuti nel frutto, il melograno è simbolo di fecondità (e pertanto sacro ad Afrodite); perciò, secondo alcuni, anche del vincolo nuziale (così andrebbe spiegato il suo rapporto con Era). Ma è soprattutto legato al mondo dei morti: cresce sulle tombe degli eroi, ed è molto spesso un attributo di Persefone quando ella è rappresentata sola, o con Ade (A. B. Cook, *Zeus* III 1, pp. 815-7; I. Chirassi, *Elementi di culture precereali...*, tavv. XIII-XV). In Attica, il melograno era escluso dalle feste di Demetra: secondo la tradizione, a causa del fatto che Ade lo aveva usato per vincolare a sé la Core; ma si deve pensare piuttosto a una antitesi fra il primordiale culto di una Persefone ctonia, e il culto agricolo di Demetra e Core. In alcune leggende popolari – non greche – citate da Allen e Halliday, non è necessario un particolare cibo per creare un vincolo con l'oltretomba: è sufficiente l'aver diviso coi morti, o con le divinità che regnano sui morti, qualunque cibo o bevanda. Cfr. i vv. 393-4.

372-3. λάβῃ ἀμφὶ ἔ νωμῆσας: Ade si guarda intorno furtivamente (nel tentativo, sembra, di non farsi scorgere da Ermes). Si tratta di un passo molto difficile, oggetto di interpretazioni numerose e lontanissime l'una dall'altra. Si tenga presente che ἔ è una forma del pronome riflessivo; ma è facilissimo correggere ἔ, pronome anaforico (cioè pronome « personale », non riflessivo), anzi il Ruhnkenius

aveva stampato è per errore, provocando ulteriori confusioni nei testi e negli apparati critici dei suoi successori. Il pronome, dunque, può designare Ade, se riflessivo; Persefone, o il seme del melograno, se anaforico. Il verbo $\omega\mu\acute{\alpha}\omega$, nei testi epici, significa, anzitutto, « distribuire ». Lo Hermann, presso Franke, interpretava: « Ade divide il seme del melograno » (e ne diede metà a Persefone). Questa versione accentua l'elemento del « pasto in comune »; ma dividere a metà un seme di melograno è ovviamente impossibile, anche per un dio. Altro significato omerico è « rivolgere nella mente ». Ilgen spiegava « meditando fra sé »; Evelyn-White, Romagnoli, Weiher, « prendendosi cura per sé stesso », cioè, pensando al suo interesse. Ma $\acute{\alpha}\mu\phi\iota$ con l'accusativo non si usa mai in frasi di questo tipo. Si ricorre dunque, in mancanza di meglio, agli autori postomerici. Il significato più comune è, in questi ultimi, « maneggiare, guidare, governare »: sicché il Voss traduce: « attirando a sé » (Persefone), le diede il seme del melograno; il Borchhardt « um sie wirkend » (agendo su di lei, esercitando un influsso su di lei). Anche queste ipotesi non si conciliano con l'uso normale di $\acute{\alpha}\mu\phi\iota$. Lo Eitrem, *Opferitus und Voropfer*, p. 23, e dopo di lui, senza conoscerlo, J. L. Myres, in « Classical Review » LII 1938, pp. 51-2; C. Bonner, ibid., LIII 1939, pp. 3-4, suppongono che Ade abbia « girato intorno a sé » il seme, conferendogli in tal modo, come risulta da vari esempi, una particolare forza magica. L'ipotesi, ineccepibile dal punto di vista della lingua, introduce però un elemento magico che mi sembra estraneo allo spirito dell'inno. Per $\omega\mu\acute{\alpha}\omega$ è infine ben attestato anche il significato di « guardare, osservare ». Il Matthiae traduce « guardandosi intorno » (furtivamente: questa sfumatura può considerarsi implicita, o essere data da $\lambda\acute{\alpha}\theta\rho\eta$, che altri collega con « diede » e interpreta « insidiosamente »). Già il Bücheler ha citato, come parallelo, $\acute{\alpha}\mu\phi\iota$ ἔ παπτήνας (II. IV 497). Anch'io mi attengo a questa versione, ma con scarso entusiasmo: è curioso che Ade pensi di poter sfuggire allo sguardo di Ermes.

375-6. Si tratta di una pariglia diversa da quella che Ade guida all'inizio dell'inno (vv. 18, 32); è certo che qui si parla di cavalli e non di cavalle (cfr. vv. 379, 383).

383. $\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\omicron\nu$: $\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\omega$ è una forma esclusivamente attica; negli altri dialetti si usa $\tau\acute{\alpha}\mu\nu\omega$. Non è però un atticismo peculiare dell'inno a Demetra, che lo distingue dai poemi omerici; in *Od.* III 175, $\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\epsilon\iota\nu$ è ben documentato e accolto dagli editori più recenti.

385-6. $\eta\delta\epsilon\lambda\delta\omicron\upsilon\sigma\alpha\ldots\mu\alpha\iota\nu\acute{\alpha}\varsigma\ldots\omicron\lambda\eta\varsigma$: interessante accenno alle menadi, o baccanti (cfr. p. 6). Andromaca è paragonata a una menade in *Il.* XXIII 460: qualcuno suppone che si debba interpretare « donna in preda alla follia » e non baccante in senso stretto. Ma, almeno nell'inno, il riferimento alle baccanti è inequivocabile, poi-

ché si ricorda anche la corsa attraverso i monti (ὄρειβασία) che è una caratteristica del culto dionisiaco.

387-404. Un foglio del nostro unico manoscritto (M) è lacero, e gran parte di questi versi è andata perduta. Uno scriba (M'), che probabilmente era attivo nel sedicesimo secolo, colmò parzialmente questa lacuna con proprie congetture, che vengono stampate qui, come nelle maggior parte delle edizioni, in corpo minore. Altri supplementi furono proposti dallo Ilgen, dallo Hermann, e così via, fino al Goodwin, che ha eclissato i suoi predecessori. Va ricordato che i supplementi mirano soltanto a dare un'idea della parte smarrita, per quanto riguarda il contenuto e il ritmo; nessuno ha mai preteso di aver divinato il testo originale.

395. κε νέουσα è stato corretto da Ruhnkenius e dagli editori successivi in κ' ἀνιούσα, poiché il verbo νέω è usato normalmente solo nella forma media. B. A. van Groningen, in « Mnemosyne » II 1949, pp. 42-3, legge ἀνέθηκε νέων (per ἀνέθηκεν ἑών dei codici) in un esametro citato da Erodoto, V 59; e, nel caso dell'inno, propone di rispettare la lezione del manoscritto. I due dati si confermano a vicenda, dimostrando che νέω era usato anche all'attivo (cfr. W. J. Verdenius, in « Mnemosyne » VI 1953, p. 109). Il Richardson ha poi osservato che in *Od.* VIII 108 si ha la variante νέοντες.

401-3. L'immagine di Persefone che torna in primavera ha avuto larga fortuna in tutta la letteratura antica e moderna. È possibile però che essa sia estranea alla versione originaria del mito: cfr. p. 25.

403. ἀνεί: nel codice si legge ἀνεί, corretto in ἀνεί dal Wyttenbach; nel papiro di Ossirinco 2379, ἀνεί.. In questo caso, dunque, si ha realmente un atticismo; la seconda persona singolare di ἀνέμι, salgo, nell'epopea sarebbe ἀνείς, ovvero ἀνείσθα. Per altri atticismi, veri o presunti, cfr. Introduzione generale, par. 11.

418-23. Nomi di Oceanine (cfr. v. 5). Un elenco molto più ampio si trova in Esiodo, *Theog.* 349-61. Alcuni dei nomi citati nell'inno, peraltro, mancano in Esiodo; e Melite, in *Theog.* 246 (come in *Il.* XVIII 42), è una Nereide anziché una Oceanina. Elenchi di questo genere non potevano essere stabili; una lista canonica di Oceanine e di Nereidi probabilmente non è mai esistita.

420. Τύχη. Su Tyche, cfr. Pisani, *Lingue*, pp. 290-7: non è una personificazione dell'astratto τύχη (attestato fra l'altro nell'inno XI 5), « buona sorte »; « sorte », in generale; « caso ». In origine Tyche - rappresentata col corno della capra Amaltea, il corno dell'abbondanza - era un essere teriomorfico: la capra, o la vacca, che dispensa l'abbondanza come latte (cfr. l'indiano *Kāma-dub*, *Kāma-dubā*, da *dub-* « allattare »). L'associazione con la τύχη/sorte è più tarda, e forse dovuta a una « etimologia popolare ».

424. Παλλάς... καὶ Ἄρτεμις. L'improvvisa apparizione di Pallade < Atena e di Artemide, in coda a una nuda lista di oscure Oceanine, suona ostica al lettore moderno; e molti editori espungono questo verso. D'altra parte, la presenza delle due divinità all'atto del rapimento è largamente documentata: Euripide, *Hel.* 1315-16; Papiro orfico di Berlino, fr. 49 Kern, linn. 40-1; Diodoro, V 3-4; Pausania, VIII 31,2; Claudiano, *de raptu Proserpinae* II 21-35, 205-46.

428. νάρκισσόν... κρόκον: il narciso e il croco sono citati insieme come fiori sacri a Demetra (Sofocle, *Oed. Col.* 681-5). Ciò non spiega tuttavia perché il narciso dell'inno fiorisca « come il croco ». Si è pensato al colore – ambedue le piante hanno alcune varietà con fiori gialli, o bianchi e gialli – e al profumo: cfr. le note di Allen-Halliday e Richardson. Inoltre, il narciso è caratterizzato dalla sua ricca infiorescenza (v. 8 e nota); nel croco ogni bulbo dà parecchi fiori, e i bulbi sono riuniti in grossi cespi: di ambedue, quindi, si potrebbe dire che danno « cento fiori » (v. 12). Tutto ciò si riferisce peraltro al *crocus sativus*, o zafferano vero, che fiorisce in autunno. Proprio del prato primaverile è invece il *crocus vernus*, o zafferano selvatico, i cui piccoli fiori bianchi spuntano a miriadi tra febbraio e marzo. In tal caso il poeta vorrebbe dire soltanto che il narciso fioriva in abbondanza, che i prati erano pieni di narcisi.

439. κόρην Δημήτερος. La figlia di Demetra: nel testo, la Core di Demetra. Κόρη è una forma attica (ionico κοῦρη, colico κόρα), usata qui dal poeta, secondo M. Forderer, in « Gnomon » XXX 1958, p. 98, per motivi metrici, e comunque facilmente spiegabile in un inno ambientato ad Eleusi. È anzi notevole che il poeta ricorra solo in questo caso all'eufemismo tanto diffuso in Attica e altrove, e normalmente usi il nome Persefone.

440. Sui legami culturali e mitici fra Ecate e le dee di Eleusi, cfr. la nota del Richardson.

450. Ὀρίον: sulla grafia con spirito dolce, non vi sono dubbi: cfr. Erodiano (il grammatico), I, p. 547; II, p. 940 Lenz. Non è esatto che Erodiano spieghi il fenomeno con la psilos colica (Schwyzer, *Grammatik* I, p. 310), il che d'altronde sarebbe singolare per un toponimo attico. Si tratta di una dissimilazione (Kühner-Blass, *Grammatik* I 1, p. 278, nt. 5), e lo suggerisce Erodiano quando scrive « il primo ρ è dolce, il secondo, aspro ».

462-70. Questi versi sono sul rovescio del foglio lacerato: per i supplementi, cfr. vv. 387-404 e nota.

476. δρημοσύνην θ' ἱερῶν: « la norma del sacro rito ». Si potrebbe tradurre « il servizio divino »; cfr. anche δραμοσύνη in IG II^a 1358, II 34.

477. Il verso è espunto dal Wolf e da molti altri. Ma anche l'interpolatore più insulso sarebbe riuscito ad aggiungere il nome di Polyxeinos senza bisogno di ripeterne altri già enunciati nel testo.

Ci troviamo piuttosto di fronte a due stesure, diverse per l'ordine e per il numero dei nomi citati. La mancanza di Polyxeinos nella prima è confermata dalla citazione di Pausania, II 14,3 (vv. 474-6). Della seconda, resta solo il v. 477: se esso è stato inserito al suo posto, e non a caso, possiamo arguirne che i nomi dei principi seguivano il verbo ἐπέφραδεν, rivelò, anziché precederlo. La variante πᾶσιν (Pausania, II 14,3) costituisce un problema a parte; quale che sia la sua origine, non c'è alcun motivo per darle la preferenza.

478-82. Cfr. pp. 30-1. È evidente già in questi versi, e viene confermato dall'accenno successivo a Pluto (vv. 488-9), che gl'iniziati attendono dalle due dee, oltre alla beatitudine dopo la morte, anche benefici tangibili nella vita terrena. Cfr. C. De Heer, *Μάχαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής*, Amsterdam 1969, pp. 17-9.

480. δς τὰδ' ὅπωπεν: colui che ha veduto queste cose: chi è stato iniziato e quindi ha assistito alle cerimonie di Eleusi (allusione alla epopteia: cfr. p. 26). Si ricordi che tutti gli iniziati, o *mystai*, in quanto tali, avevano il diritto di assistere, e non solo i *mystai* del grado superiore (epopti). È vero che si diventa epopti dopo un anno; ma l'epopta è appunto colui che ha già assistito una volta ai misteri.

491. Πάρων: il culto di Demetra a Paro è attestato in Erodoto, VI 134-5; cfr. inoltre Archiloco, fr. 119 Diehl; IG XII 5, 134, 225-9, 310. Ἀντρῶν: Antrone è una cittadina in Tessaglia. Non abbiamo notizie specifiche sui suoi culti, ma sappiamo che Demetra era, per i Tessali, una delle divinità più importanti: nel suo tempio di Antela si riuniva da epoca antichissima una lega di popoli tessalici, detta Amfictionia: il primo nucleo della famosa amfictionia delfica (Erodoto, VII 200; cfr. p. 91). Cfr. anche II. II 695-7.

Inno III. Ad Apollo

Titolo. In alcuni codici si legge: 'Ομήρου ὕμνοι εἰς Ἀπόλλωνα, cioè « Inni di Omero ad Apollo ». Ma nella maggior parte dei casi dopo ὕμνοι si ha un segno di interpunzione; e anche dove il segno manca dobbiamo intendere: « Inni di Omero (titolo della raccolta, ripetuto davanti a tutti gl'inni maggiori): ad Apollo ». Gli scribi dunque ignorano l'originaria indipendenza dell'inno « delio ».

1-13. Ingresso nell'Olimpo. In questi versi sono state notate difficoltà logiche e sintattiche. Alla maggior parte dei critici sembra certo che il poeta voglia descrivere il momento in cui Apollo, ancora sconosciuto agli altri dei, entra nell'Olimpo per la prima volta: ciò spiegherebbe meglio il timore degli immortali. Inoltre il tema è frequente negl'inni, specie in quelli che ricordano la nascita di un dio (IV 325-32; VI; XIX). Con questa interpreta-

zione si accordano gli aoristi dei vv. 6-9. Invece il presente e l'imperfetto dei vv. 2-4, 12, fanno pensare a una scena ripetuta ogni volta che Apollo torna all'Olimpo. Si crede perciò che siano state fuse insieme due versioni differenti (Jacoby, pp. 187-94; van Groningen, *Composition...*, p. 305). Tuttavia, se veramente si tratta di due stesure, non è facile isolarle. Può darsi anche che lo stesso poeta esiti fra due impostazioni dell'episodio; secondo il Wilamowitz, egli pensa a una scena che si ripete ogni giorno; ma, narratore per vocazione, passa inconsciamente all'aoristo, « tempo della saga » (*Ilias*, p. 442, nt. 2). Cfr. anche i vv. 4-8 e nota. Sul significato di questa scena per le ricerche sulle origini di Apollo, cfr. p. 84; inoltre J. Kroll, in « Studi italiani di filologia classica » 1956, pp. 181-91; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966, pp. 48-9.

1. *μνήσομαι*: probabilmente si ha qui un futuro coordinato con un aoristo congiuntivo (*λάβωμαι*) come nell'inno II 366; almeno, il confronto con l'abituale formulario degl'inni fa pensare che *μνήσομαι* sia futuro. In molti altri casi apparentemente analoghi è probabile invece che i verbi coordinati siano due congiuntivi, uno dei quali con vocale breve. *ἐκάτοιο*, è interpretato dal Frisk, *Wörterbuch*, s. v. *ἐκατηβέλτης*, come forma abbreviata di *ἐκηβόλος*, « che colpisce a suo piacimento »: cfr. v. 45 e nota.

4-8. In generale si ammette che vi sia una contraddizione fra il v. 4 (Apollo tende l'arco, perciò lo stringe fra le mani) e i vv. 6-8, in cui Leto invece stacca l'arco dalle spalle del figlio. Ciò confermerebbe la tesi di una doppia redazione (ved. nota a vv. 1-13). Il Deubner osserva invece che la faretra era usata per contenere anche l'arco, oltre le frecce; suppone dunque che il racconto, anziché contraddittorio, sia molto sintetico: Leto prende l'arco dalle mani del figlio, lo distende, lo chiude nella faretra, e poi stacca questa dalle spalle del dio (pp. 273-4). In origine i greci distinguevano il fodero dell'arco, *γωρυτός* (*Od.* XXI 53-4), dalla faretra; più tardi adottarono, per influsso scitico, una faretra divisa in due scompartimenti, per arco e frecce: cfr. Hilda Lorimer, *Homer and the Monuments*, London 1950, p. 284. Il Deubner cita una faretra composita, contenente l'arco (teso) e le frecce, raffigurata su di un vaso melio del VII secolo: E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung*, München 1923, fig. 108. Qualunque ne sia l'origine, il modello è ben diverso da quello scitico.

11. *δεικνύμενος*: « presentando (il figlio) », sembra sottolineare che Apollo è giunto per la prima volta nell'Olimpo. Ma si può tradurre anche « salutando »: cfr. LSJ, s.v. *δειδίσκομαι*.

14-8. Parecchi critici considerano questi versi come un piccolo inno a Leto, inserito qui da un interpolatore (così la maggioranza) o dal rapsodo che diede all'inno la sua forma definitiva (Hermann, Jacoby). In realtà, non è affatto strano che il poeta a questo punto

saluti la madre di Apollo; è normale che alcune parole o frasi ripetano versi precedenti (13 e 14) o vengano ripetute più oltre (17, e 26, 117). L'unica difficoltà è costituita dal fatto che dopo 5 versi dedicati a Leto la formula « come ti canterò? », rivolta ad Apollo (v. 19), giunge improvvisa; perciò si afferma che chi ha composto il v. 19 ignorava i vv. 14-8. Tuttavia — a torto il Franke osservava che sarebbe bastata una breve pausa nella recitazione, fra vv. 18 e 19, per avvertire gli ascoltatori del passaggio a un nuovo tema.

16. Ὀρτυγίη. Più tardi, Ortigia fu identificata con Delo (Callimaco, *Apoll.* 59). Il nostro poeta invece distingue le due località, e non è facile comprendere a quale Ortigia egli pensi, dal momento che il toponimo — derivato da ὄρτυξ, quaglia — è largamente diffuso. Poiché in questo caso un aedo ionico si rivolge a un pubblico di Ioni, è probabile che alluda a Efeso (Wilamowitz, *Glaube* I, p. 318). Certo, se l'inno fu eseguito a Siracusa (p. 101), i Siracusani avranno pensato alla loro Ortigia; ma non per questo si deve ritenere che il toponimo sia stato inserito nel testo solo nella esecuzione siceliota.

17. κεκλιμένη: « piegandoti ». Cfr. vv. 117-8 e nota. Il senso letterale del verso è: « piegandoti presso l'alto monte, e il colle del Cinto ». Il καί è esplicativo (Franke; cfr. Denniston, *Particles*, p. 291). Il Cinto è alto circa 110 metri; la sua « grandezza » sta nella sua fama.

18. φοίνικος: la palma sorgeva presso il « lago a forma di ruota » (Teognide, vv. 5-7), che era nella parte piana dell'isola; ma Delo è così piccola che qualunque punto può dirsi « vicino al Cinto ». ἀγχοτάτω: « molto vicino »; secondo G. S. Kirk, in « Yale Classical Studies » XX 1966, p. 168, è un atticismo. Tuttavia tanto gli Attici quanto gli Ioni usano indifferentemente le forme ἀγχοτάτω e ἀγχιστον. Gli avverbi in -τάτω non sono sconosciuti alla lingua omerica: cfr. *Il.* X 113, ἐκαστάτω; *Od.* VII 322, τηλοτάτω (« molto lontano »).

20. Φοῖβε. Alcuni studiosi collegano Φοῖβος, Febo, a φόβος, la paura: l'epiteto insisterebbe sul carattere temibile di Apollo (W. Schmid, in « Archiv für Religionswissenschaft » XXII 1923-1924, pp. 217-23; P. Kretschmer, in « Glotta » XV 1926-1927, p. 199). Ma il rapporto tra φοῖβος e φόβος non è spiegato in modo soddisfacente, come riconosce il Kretschmer; d'altronde, l'aggettivo φοῖβος è riferito normalmente all'acqua e al fuoco, gli elementi puri e purificatori per eccellenza; e nei numerosi verbi derivati prevale il significato di « purificare » (l'altro è « vaticinare, essere ispirato o esaltato »; nasce probabilmente quando φοῖβος è già inteso come sinonimo di Apollo). Sembra dunque più accettabile l'interpretazione di « puro, purificatore »: cfr. H. Usener, *Götternamen*, Bonn

1896, pp. 332-3; Wilamowitz, *Glaube* II, p. 36; M. Ruipérez, in « Emerita » XXI 1953, pp. 14-7. τοι... νομοί βεβλήατ' αἰδιῆς: nei codici si legge νόμος βεβλήαται ᾧδῆς: un soggetto al singolare con un verbo al plurale. Lo Allen preferisce non correggere, e cita alcune varianti omeriche in cui forme in -αται sono usate con soggetti al singolare. È ovvio che si tratta di varianti tarde, dovute a scribi che non conoscevano il dialetto ionico (Kühner-Blass, *Grammatik* I 2, p. 78; Schwyzer, *Grammatik* I, p. 671, nt. 2). Le conobbero, e le imitarono, anche poeti ellenistici (cfr. Pfeiffer, nota a Callimaco, fr. 497). Ma un errore, per quanto diffuso, resta sempre un errore, e non si può attribuire al poeta di Chio una forma che sarebbe apparsa sgrammaticata anche al più ignorante dei suoi concittadini. Si deve dunque correggere o il verbo (E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris 1949, p. 172: νόμος βέβληται αἰδιῆς), o il sostantivo, con la maggioranza dei critici (νόμοι, νομοί). Anche in quest'ultimo caso è possibile restituire la forma non contratta αἰδιῆς, scrivendo βεβλήατ' αἰδιῆς: così Ilgen; Wilamowitz, *Ilias*, p. 443, nt. 1; Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, p. 22. Si noti che BEBAHATAIOΔΗΣ poteva corrompersi con estrema facilità in BEBAHATAIOΔΗΣ, donde poi la forma dei nostri codici. Il problema fondamentale sta nella scelta fra νόμοι, « leggi, consuetudini, norme »; e νομοί, « prati da pascolo, pastura ». A favore della prima ipotesi (Humbert; Laroche, ecc.) sta il fatto che νόμος in Alcmane è « il canto » degli uccelli, e fin dal tempo di Terpandro designa un canto a carattere narrativo. D'altra parte, la lettura νομοί (Barnes, Ilgen, Gemoll), νομός (Allen), è suggerita dal confronto con ἐπέων νομός (*Il.* XX 249; Esiodo, *Op.* 403); cfr. νομός Μουσέων, il pascolo delle Muse, in Callimaco fr. 112,9 Pfeiffer. Credo che νομοί, νομός, debba preferirsi, perché al poeta non basta affermare che Apollo è cantato ovunque (lo dirà ai vv. 22-4); egli deve esprimere anche un altro concetto, cioè che i temi del canto (la « pastura di canto ») in onore di Apollo sono molti, e fra questi bisogna scegliere: egli opererà per la nascita del dio. Il ragionamento è simile a quello, più sviluppato, dei vv. 207-15.

26. κλυθεῖσα: cfr. vv. 117-8 e nota. Nei codici si legge πρὸς Κύνθος ὄρος, che deve essere emendato perché il nome del monte Cinto è maschile o femminile, mai neutro. Talvolta (Hermann; Allen e Halliday) si cita Stefano di Bisanzio come fonte sul Κύνθος neutro, ma a torto. Il geografo si occupa di etnici; quando scrive Κύνθος... ὁ οἰκῆτωρ κύνθιος καὶ θηλυκῶς καὶ οὐδετέρως, intende dire che κύνθιος ha il femminile e il neutro; cioè, è un aggettivo a tre terminazioni.

30-44. Accolgo la punteggiatura di Allen. Questo catalogo non si collega al v. 29 (« tu regni su tutti i mortali »), cioè non intende

elencare le località in cui è venerato Apollo: da questo punto di vista sarebbe assolutamente inadeguato (del resto, include anche luoghi in cui il culto apollineo non è attestato, o è insignificante). Il passo si collega invece ai vv. 45-6, e descrive l'itinerario di Leto. È facile osservare che il poeta elenca isole e città costiere, e soprattutto montagne; cioè punti di riferimento per i marinai. Alcuni studiosi suppongono che l'aedo abbia attinto l'intero passo a un periplo del mare Egeo: cfr. Gemoll, con la bibliografia più antica, e H. Koller, in « Glotta » XLVI 1968, pp. 20-1. L'ipotesi è accettabile: deve aggiungersi però che l'originale è stato ampiamente rimaneggiato, perché un periplo composto con intenti pratici avrebbe elencato i luoghi in ordine geografico.

30. δῆμος: « demo », si riferisce — come quasi sempre nell'epopea — al territorio; invece nell'inno II 271, designa « il popolo ». Si discute se in origine *damos* sia una « suddivisione » del territorio a fini amministrativi, come ritiene la maggioranza degli studiosi (cfr. δαίωμα, δατέωμα, « divido »), o significhi semplicemente « la terra » (cfr. δᾶ = γᾶ, e p. 23): così M. Durante, in « Studi micenei ed egeo-anatolici » XI 1970, pp. 46-51.

32. Ἀτγᾶ: il toponimo è molto diffuso. In questo caso non si può pensare a Ege in Acaia, né ad Ege sulla costa interna dell'Eubea, di fronte alla Beozia, perché ambedue sarebbero fuor di posto in un itinerario che si svolge tutto nel mare Egeo (d'altronde l'Eubea è già nominata al v. 31). Ege eolica è nell'entroterra, e inoltre, sebbene la lista non segua un ordine rigoroso, l'inserzione di una città anatolica fra località dell'Egeo occidentale costituirebbe un salto troppo brusco. Per questo stesso motivo va esclusa un'isola Aex ricordata solo da Plinio, *Naturalis historia* IV 51, « fra Chio e Teno ». È probabile che il poeta alluda a un'altra isola di Ege, sacra a Posidone; essa secondo gli eruditi antichi avrebbe dato il nome al mare Egeo. Cfr. Esichio, s.v.; gli scolasti a Omero, *Il.* XIII 21, *Od.* V 381; a Pindaro, *Nem.* 5, 67; ad Apollonio Rodio, I 831; Eustazio, p. 708, 39-40. La maggioranza dei grammatici ritiene che a questa Ege si riferisca Omero, *Il.* VIII 203, XIII 21; *Od.* V 381. Lo scoliaste all'*Odissea* afferma che l'isola, nella tarda antichità, era stata sommersa: è probabile però che egli si esprima in tal modo perché non ne conosceva più la posizione. Si può pensare a una delle isole minori intorno all'Eubea: Πρασοῦδα (con un faro) e Λιθάρι a est; Ποντικονῆσι (con un faro) a nord. Quest'ultima, dal punto di vista geografico, si adatta meglio delle altre al contesto. Nessuna delle tre contiene resti antichi di rilievo; ma l'isola sacra, secondo le fonti, era deserta, anzi sfuggita dai marinai a causa dei prodigi che in essa avevano luogo. Ελπεσαι: Plinio, *Naturalis historia* IV 72, ricorda un'isola *Iresia* di fronte al golfo di Terme; per quanto ri-

guarda l'ubicazione dell'isola, il passo pliniano è vago e confuso e non offre alcun aiuto. H. Bengtson e V. Miložić la identificano con Πιπέρι (Piperion), a oriente di Pepareto e Ikos (*Grosser historischer Weltatlas* I, München 1954, tavv. 18-19, E 3).

35. Αὐτοκάνης: il monte di Autocane (o di Cane: Erodoto, VII 42) è un promontorio dell'Eolide, a nord del Caico, vicino a una città che le fonti letterarie chiamano Cane o Canai (cfr. anche IG IX 2, 1105,2) ma batteva moneta col nome di Autocane. Cfr. B. V. Head, *Historia Numorum*, p. 552; Oldfather, RE, s.v. *Kanai*; L. Robert, *Villes d'Asie mineure*, Paris 1962¹, p. 18 e nt. 5.

36. Ἀῆμος ἀμυχθαλόεσσα: la formula si ritrova, all'accusativo, in II. XXIV 753, ove, a quanto pare, molti leggevano μυχθαλόεσαν: cfr. Antimaco, fr. 141 Wyss; *Papiro Hibeh* 172, lin. 35; Esichio; μυχθαλόεντος appare come variante in Colluto, 208. La spiegazione più comune presso gli antichi era «nebbiosa» (scoliaisti omerici; Callimaco, fr. 18,8 Pfeiffer; Colluto, 208); Esichio interpreta «importuosa, inospitale». V. Pisani, in «Indogermanische Forschungen» LIV 1936, pp. 38-40, spiega «instabile», della radice *μυχθ- con ἀ- privativo (cfr. l'antico indiano *myaks*, stabilire, fissare). «Instabile» si addice a Lemno, isola che si credeva, un tempo, vulcanica. O. Lagercrantz, loc. cit., L 1932, pp. 277-80, accetta un'altra delle interpretazioni antiche: εὐδαίμων «feconda»; ipotesi plausibile per il fatto che secondo gli scoliaisti il termine era sopravvissuto con questo significato nel dialetto di Cipro — che conserva molte forme e parole arcaiche —. L'etimologia resta però ignota: il Lagercrantz pensava ad *ἀμικτοθαλόεις, «dal rigo-glio incontaminato»; Leumann, *Wörter*, p. 214, nt. 8; p. 273, alla voce preellenica ἀμύγδαλον, «mandorla». Secondo C. J. Ruijgh, *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen 1957, pp. 145, il significato originario «brumoso, umido» (cfr. δμύχλη) si concilia con quello di «fecondo».

37. Μάχαρος: cfr. II. XXIV 544. Macar o Macareo, figlio di Eolo, o di Crinacos (Esiodo, fr. 184 Merkelbach-West). Il suo amore incestuoso per la sorella Canace era il tema di una tragedia euripidea, *Aeolus* (fr. 14-41 Nauck).

39. Μίμας καὶ Κωρύκου κάρηνα: montagne vicine alla città di Eritre, ricordate a preferenza della città stessa. παιπαλόεις: epiteto frequente nell'epopea, e riferito a montagne, isole montuose, o strade. Gli aggettivi in -οεις derivano da sostantivi, e indicano abbondanza di qualcosa; in questo caso, di παιπάλη, «polvere, farina». Il significato originario sarebbe dunque «polveroso», che si addice a sentieri o strade. I poeti usano l'aggettivo più spesso per i monti, e i grammatici interpretano «aspro, scosceso». Lo scoliasta a *Od.* IV 845 osserva: «ciò che è duro e arido diventa facilmente polveroso e simile alla farina». Cfr. P. Kretschmer, in

« Glotta » X 1919, p. 242; M. Runes, *ibid.*, XIX 1930-1931, pp. 285-6; Leumann, *Wörter*, pp. 236-41; P. G. Shipp, *Essays in Mycenaean and Homeric Greek*, Melbourne 1961, pp. 48-51.

40. Κλάρος: uno scolio conservato nei codici E Π dice: τόπος ἐστὶ τοῦ ὀψικίου ὃ νῦν καλούμενος Μαλάγινα; cioè « questo luogo si trova nel tema 'Ὀψικιον (*Obsequium*: i *temi* sono ripartizioni amministrative dell'impero bizantino), e si chiama ora Malagina ». Subito dopo è citato un passo di Licofrone, in cui è nominata la profetessa di Claro (vv. 1464-65): sembra dunque che l'autore della nota si riferisca a Claro. In questo caso, ha le traveggole, perché la Ionia non è mai appartenuta al tema di *Obsequium* (cfr. Costantino Porfirogenito, *de thematibus* 4, e la nota di A. Pertusi, pp. 128-9); Malagina è il nome volgare di τὰ Μελάγγεια (Zonara, XVI 4, p. 12 Dindorf) che si trova sul Sangario all'altezza di Cizico (W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890, p. 178): non ha dunque nulla a che fare con Claro. Αἰσαγέης: Esagea, è una montagna in Asia Minore, citata da Nicandro (*The-riaca* 218) insieme col monte Cercafo, che è vicino a Colofone (scolio a Licofrone, v. 424). In questa parte del catalogo l'ordine geografico è dunque rispettato.

43. Κνίδος αἰπεινή: l'epiteto « eccelsa » si può considerare appropriato se riferito non alla zona urbana, ma a tutta la penisola, le cui vette superano i 1150 metri: come si è visto, nel catalogo i monti hanno un'importanza molto maggiore dei porti.

45. ἐκηβόλον: da ἐκβάλλω, con allungamento metrico. Il termine è connesso tradizionalmente con ἐκάς, e tradotto « che saetta da lontano ». Secondo la maggioranza dei moderni deriva invece da ἐκών, e significa « che colpisce a suo arbitrio ». Lo spostamento del significato è comunque antichissimo: come nota lo Chantraine, *Dictionnaire*, già in *Il. V* 54 ἐκηβολαὶ vale « tiri da lontano ».

47. αἶ δὲ... ἐδεῖδισαν: in Callimaco, *Inno a Delo*, Leto non trova asilo perché le ninfe e le altre divinità dei luoghi da lei percorsi temono la gelosia di Era. Qui invece il timore è suscitato da Apollo: cfr. vv. 66-78 e nota.

51. ἦ ἄρ: con ragione il Matthiae ha corretto εἰ γάρ dei codici, ottativo, in ἦ ἄρ, interrogativo. Il Peppmüller, in « *Philologus* » XLIII 1884, pp. 196-8, osserva che ad ἀνειρομένη deve seguire una vera e propria domanda. Cfr. anche Denniston, *Particles*, p. 94.

53. οὐδέ σε τίσει: il testo dei codici, οὐδέ σε λίσσει, non ha senso. T. L. Agar, in « *Classical Review* » X 1896, p. 388, propone οὐδέ σε λήσει (che si trova anche nel codice S, probabilmente per un semplice errore di iotacismo) accolto da T. W. Allen. La proposta non è soddisfacente: in *Il. XXIII* 326, *Od. XI* 126, οὐδέ σε λήσει significa « non potrà sfuggirti (il valore di questo segno) »;

in *Il.* XXIV 563 οὐδέ με λήθεις « non m'inganni ». Qui invece si dovrebbe tradurre « e te ne accorgerai », con una sfumatura di minaccia.

56. ἐκέργου: arciere; s'interpreta generalmente « che colpisce a suo arbitrio », come ἐκηβόλος (v. 45); ma è stato anche spiegato « che difende a suo arbitrio »: cfr. A. Pagliaro, in « Quaderni Accademia dei Lincei » CXXXIX 1970, p. 170.

62. Λητοῖ: Leto è figlia dei Titani Ceo e Febe: Esiodo, *Theog.* 404-8.

66-78. Anche in questi versi, come nell'esordio, traspare una concezione della divinità che è estranea alla *forma mentis* dei greci. In particolare, l'idea di un dio ἀτάσθαλος (violento, sfrenato) è molto lontana dall'idea omerica e classica di Apollo, dio inesorabile ma saggio, e maestro di moderazione agli uomini.

67. λήν... τινέ... ἀτάσθαλον: nell'epopea τις è unito frequentemente agli aggettivi; la sua funzione può essere quella di sostantivare un aggettivo (LSJ), ovvero di attenuare o accrescere l'idea che esso esprime (Schwyzer, *Grammatik* II, p. 215). Qui peraltro la gradazione è già espressa da λήν, troppo.

70-8. Come ha osservato acutamente lo Jacoby, pp. 169-70, in questo passo confluiscono una versione primitiva, che mette in rilievo la violenza di Apollo (vv. 71, 73: « temo che egli mi sprofondi nelle acque del mare ») e una versione, per così dire, ingentilita (72: « temo che egli mi dispregi, perché io sono rocciosa »). Se al v. 72 si legge il congiuntivo ἀτιμήσῃ, si escludono sia l'altro verbo al modo finito, ὤσει, « mi sprofondi », sia tutta la descrizione dell'isola sommersa. La variante ἀτιμήσας, participio, mira a fondere i due testi: « temo che, dispregiandomi, egli mi sprofondi nelle acque del mare ». Non è detto però che si tratti di una variante bizantina, come pensava lo Jacoby: egli era sotto l'influsso della vecchia tesi, certo non valida, secondo cui la recensione *p* (l'unica che conservi ἀτιμήσας) sarebbe meno genuina delle altre, e largamente interpolata.

73. ὤσει: per la forma, la cui legittimità è stata rivendicata dal Marx, cfr. ἀποκρύψει in SIG³ 1167, da Efeso, e la nota di F. Hiller von Gaertringen.

77. φῶκαί: le foche erano diffuse nell'Egeo e nel mar Nero fino a epoca molto recente: cfr. Steier, RE, s.v. *Phoke*.

81-2. Fra questi due versi deve esserne caduto almeno un altro. J. Latacz, in « Rheinisches Museum » CXI 1968, pp. 375-7, completa: « e dopo (cioè, solo dopo aver costruito un tempio a Delo) costruisca templi altrove, ed abbia gloria fra tutti gli uomini ».

83-6. Con questa formula giurano di solito gli dei (*Il.* XV 36-8; *Od.* V 184-6; cfr. anche inno II 259; IV 518-9; *Il.* XIV 271); ma in momenti solenni pronunciano « il grande giuramento », cioè

giurano per Stige, anche gli uomini: nella letteratura (*Od.* II 377) e forse nella realtà storica (Erodoto, VI 74). Horkos appare qui nel senso primitivo di « testimone »: infatti ἵστω al v. 84 significa appunto « mi sia testimone ». Gli dei sono ἵστορες nel giuramento di Ippocrate e in quello degli efebi ateniesi (M. N. Tod, *Greek Historical Inscriptions* II, Oxford 1948, n. 204, 16), come sono μάρτυροι in *Il.* XIV 274. Si tratta naturalmente del testimone che agisce come garante e come vindice, cioè punisce lo spergiuro (cfr. *Il.* XIX 258-60; Esiodo, *Theog.* 793-806). Horkos può essere anche personificato; egli stesso dunque perseguita i rei di spergiuro (Esiodo, *Theog.* 231-2; *Op.* 219, 802-4), e si può giurare per Horkos (Pindaro, *Nem.* 11, 24) come si giura per Stige. Secondo la maggioranza degli studiosi, ὄρκος (maschile) si collega a ἔρκος (neutro): recinto, baluardo; si tratterebbe dunque di qualcosa che « costringe ». Su questa teoria nutrono dubbi il Leumann e il Benveniste. Ved. anche le note ai vv. 85, 89; e, per il giuramento su oggetti, inno IV 384, 460.

85. Στυγὸς: il più grande e più temuto testimone è Stige: < per i greci, divinità di sesso femminile. Figlia di Oceano e di Teti, è la più vecchia e la più eminente delle Oceanine: inno II 423; Esiodo, *Theog.* 361; Aristotele, *Metaph.* I 983, 31-34. Ma in questa stessa formula sono testimoni anche la terra e il cielo, e molti altri dei appaiono in altre formule.

89. ὄρκον: da « garante del giuramento », passa a significare « il giuramento » (qui, come al v. 79, e in altri passi epici). Ciò non implica che gli aedi abbiano dimenticato o frainteso il senso originario. In molti casi è per noi più facile tradurre « giuramento », ma i due significati sono presenti insieme. Il v. 79, anziché « se tu volessi, o dea, farmi un solenne giuramento », potrebbe interpretarsi « se tu volessi, o dea, giurare nel nome di un temibile garante »; e la frase ἄτερ ὄρκου (*Il.* XXIII 441) anziché « senza giuramento » si potrebbe tradurre « senza fare appello a un'autorità soprannaturale ». La traduzione « giuramento » è invece l'unica possibile nella formula del v. 89, frequentemente ripetuta (*Il.* XIV 280; *Od.* II 378, X 346, XV 438, XVIII 59).

91-2. Tutto ciò che riguarda gli dei ha proporzioni straordinarie, anche la durata dei dolori che precedono il parto. <

93. Δῖώνη: con iota lungo è una forma insolita, ma non occorre correggere: cfr. Schulze, *Quaestiones*, p. 155, nt. 7; A. Debrunner, in « Indogermanische Forschungen » XLV 1927, p. 183.

94. Ἰχναίη τε Θέμις. L'epiteto Ἰχναίη deriva dalla città di Ichna in Tessaglia, ove Temi era venerata: Strabone, IX 435. Cfr. H. Vos, *Θέμις...*, pp. 46-7. Ἀμφιτρίτη: è una Nereide (Esiodo, *Theog.* 243), consorte di Posidone (*Theog.* 930). Nell'*Odissea*, III 91, V 422, XII 60, 97, appare come una potente divinità marina, ma non è mai

avvicinata a Posidone: non è escluso che questi versi omerici rispecchino uno stadio antichissimo, in cui Posidone era ancora « lo sposo della Terra » e Amfitrite regnava sola sul mare.

96-8. Il v. 96 manca nei codici MET; non è necessario al senso; è molto simile al v. 98, e la ripetizione rende l'intero passo goffo e pesante, in contrasto con lo stile semplice ed agile dell'inno delio. Perciò quasi tutti i critici, dal Ruhnkenius in poi, lo espungono, considerandolo una variante al v. 98 introdotta nel testo, per errore, prima del v. 97 anziché dopo. Allen-Sikes-Halliday accettano invece ambedue i versi; il fatto che questi cominciavano con le stesse parole avrebbe provocato l'omissione in MET. Tali omissioni infatti sono frequenti; ma in questo caso i due versi non sono consecutivi, e quello intermedio (v. 97) non è stato omissso: perciò l'ipotesi non è soddisfacente.

97. Εἰλεῖθια: la presenza di Ilitia è richiesta, come appare dai vv. 115-6, non per soccorrere Leto durante il parto, ma per rendere possibile il parto. La funzione della dea è quella di assicurare la nascita (*Il.* XVI 187-8; Pindaro, *Nem.* 7, 1-4), non quella di attenuare i dolori, che ella anzi produce (*Il.* XI 269-71): μογοστόχος significa appunto « che procura il travaglio del parto ». Il poeta dell'*Iliade* (XIX 119) dice che Era « fermò le Ilitie » perché ritardò il parto di Alcmena. Ilitia è una divinità antichissima, erede di una delle grandi dee preelleniche. Una tavoletta micenea di Cnosso (Gg 705) e Omero (*Od.* XIX 188) ricordano la grotta cretese di Amniso a lei sacra: la grotta è stata identificata e sono state scoperte le tracce di un culto che si è prolungato senza soluzioni di continuità dal Neolitico fino all'età romana. Talvolta, invece di Ilitia, sono invocate le Ilitie (*Il.* XI e XIX, cit.): questo processo di moltiplicazione segna in generale la decadenza di una figura divina, poiché la molteplicità è caratteristica degli dei ausiliari o seguaci di altri dei.

102. Ἰρην: personificazione dell'arcobaleno (ἶρις). In Omero, l'arcobaleno – presagio di sventura e di maltempo – è mandato da Zeus (*Il.* XI 27-8, XVII 547-50); ma Empedocle, fr. 50 Diels-Kranz, scrive che Iride porta « dal mare » il vento e la pioggia. A questa seconda concezione, che forse è la più antica, si ispira la genealogia di Iride, che nasce da Taumante, figlio del Ponto, e dalla Oceanina Elettra (Esiodo, *Theog.* 265-6).

103-4. ὄρμον... ἐννεάπηχυν: lo ὄρμος promesso a Ilitia è stato sempre interpretato come una collana; ma Lillian B. Lawler, in « Classical Weekly » XLII 1948-1949, pp. 2-6, ha dimostrato che qui, come in Alcmane, fr. 91 Page, si tratta di una ghirlanda. Inoltre ha spiegato le dimensioni eccezionali dell'oggetto – nove cubiti equivalgono a più di tre metri e mezzo – supponendo che il poeta abbia in mente le ghirlande usate nelle cerimonie religiose, e portate in corteo, come festoni, da file di danzatori o di danzatrici.

107. Ἴρις: Iride è la messaggera degli dei; questo compito le viene assegnato per i suoi rapporti col vento tempestoso: infatti è sorella delle Arpie (Esiodo, *Theog.* 265-9). Talvolta è raffigurata con le ali ai piedi: cfr. M. Mayer, in Roscher, *Lexikon*, s.v. *Iris*; Weicker, RE, s.v. *Iris*; o anche con varie paia di ali dalle spalle ai piedi: cfr. Paola Zancani Montuoro, U. Zanotti Bianco, *Heraion alla foce del Sele* II, Roma 1954, pp. 237-49, tavv. XLI, LXXXI (l'identificazione con Iride è possibile, ma non certa) e fig. 52. A questo attributo allude l'epiteto « dai piedi di vento ».

114. Aristofane, *Aves* 575, cita questo verso: è possibile che egli conosca il nostro inno, ma non è certo, perché il verso poteva essere stato usato anche da altri rapsodi.

115-6. Εἰλεῖθαι... τελέσθαι: il poeta ha già ricordato i dolori di Leto, prolungatisi per nove giorni (vv. 91-2): sembra che egli distingua la prima fase del parto (dilatazione del collo dell'utero a causa di contrazioni involontarie) dalla seconda, la fase espulsiva, in cui le contrazioni sono volontarie. L'inizio della seconda fase coincide con l'arrivo di Ilitia.

117-8. È qui descritta la posizione normale della partorienti nel mondo greco (e altrove: R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, p. 169, nt. 147), raffigurata anche nella scultura (Erodoto, V 86; Pausania, VIII 48,5). Talvolta veniva rappresentata in questa posizione la stessa Ilitia: Pausania, VIII 48,5; Paola Zancani Montuoro, U. Zanotti Bianco, *Heraion alla foce del Sele* I, Roma 1951, p. 14 e nt. 3, tav. VI.

117. φοῖνιξ: la palma di Delo era molto ammirata soprattutto perché era un esemplare quasi unico nel mondo greco: cfr. J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck 1890, pp. 48-50. In oriente, la palma è sacra agli dei del sole e della luce (Murr); in generale, è considerata un simbolo di fecondità: E. O. James, *The Tree of Life*, Leiden 1966. Su φοῖνιξ con iota finale lungo, cfr. nota a inno II 249. Nel caso di λειμῶνι, al v. 118, la quantità della desinenza si spiega col fatto che essa è seguita da una sonante.

119. ἐκ δ' ἔθορε: il verbo è usato volentieri per la nascita degli dei: cfr. inno IV 20; Callimaco, *Del.* 255 e fr. 43,123 Pfeiffer. Diverso è il significato di ἔθορε, « balza », « sorgi » (dalla terra), nell'inno allo Zeus cretese; cfr. M. L. West, in « Journal of Hellenic Studies » LXXXV 1965, pp. 157-8.

120. ἦτε: epiteto di Febo, usato assai di rado (si ritrova solo in *Il.* XV 365, XX 152) e sempre al vocativo. Alcuni lo fanno derivare dalla interiezione ἦ, come λῆϊος da λῆ (LSJ; Esichio, s.v. ἦϊος, spiega παιανιστής, cioè « dio invocato nel peana »); altri da αὔω, ἥω, « l'aurora », e interpretano « luminoso »: H. Ehrlich, in « Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung » XL 1905-1906, p. 364; Boisacq, *Dictionnaire*, s.v.

121. ἀγνῶς καὶ καθαρῶς: cfr. anche Esiodo, *Op.* 337. Le mani < delle dee sono sacre per natura; il rapsodo pensa inoltre alla purificazione rituale praticata da tutte le donne che hanno assistito una partoriente (scolio a Platone, *Thaet.* 160 e; Suida, *Lexicon*, s.v. ἀμφιδρόμια). Sul concetto di ἀγνός esiste una bibliografia vastissima; mi limito a citare alcuni degli scritti più recenti: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse dans la Grèce classique*, Genève 1958, pp. 38-43; B. Gentili, in « Quaderni urbinati di cultura classica » II 1966, pp. 37-62; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* II, Paris 1969, pp. 192-8.

124-5. νέκταρ... ἐπήρξατο: Temi presiede il convito degli dei (*Il.* XV 95); è perciò che qui offre ad Apollo il nettare e l'ambrosia, secondo H. Vos, *Θέμεις...*, pp. 42-3.

125. ἐπήρξατο: seguo l'interpretazione di P. Mazon, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, pp. 319-25. O. Zumbach, *Neuerungen in der Sprache der homerischen Hymnen*, Winterthur 1955, p. 10, interpreta « porgeva ». Cfr. *Il.* I 471, ecc.; *Od.* III 340, ecc.

134. ἐκατηβόλος; secondo il Frisk, *Wörterbuch*, s.v. ἐκατηβελέτης, l'epiteto nasce da un incrocio fra ἐκηβόλος (v. 45 e nota) e la forma abbreviata ἔκατος (v. 1 e nota). Questa spiegazione sembra troppo complicata allo Chantraine, ma è l'unica accettabile. Il significato originario, come ho già detto, è « che colpisce a suo arbitrio »; ma per una forma artefatta come ἐκατηβόλος mi sembra lecito adottare l'interpretazione vulgata — che risale, del resto, all'epopea.

136-9. Il medesimo concetto (Delo si copre d'oro) è svolto sia dai vv. 136-8, sia dal v. 139; quest'ultimo inoltre si collega direttamente al v. 135, e non ha alcun nesso con il v. 138. Infine la presenza di varianti è sottolineata esplicitamente nei codici della recensione x. Occorre dunque scegliere fra due versioni (vv. 135-8; 135, 139); i tentativi di accoglierle ambedue nel testo (Bothe, Gemoll, Ludwig; R. Peppmüller, in « *Philologus* » LIII 1894, pp. 253-4) non danno risultati soddisfacenti. Il Ruhnkenius, e dopo di lui la maggioranza degli editori, consideravano interpolata l'una o l'altra delle due versioni; ma, come vide lo Hermann (seguito dallo Jacoby e da Allen-Sikes-Halliday), si tratta di varianti antiche; nell'archetipo, il v. 139 figurava nel testo, i vv. 136-8 in margine (perciò questi versi sono sopravvissuti solo in x). Fra le numerose varianti conservate dai manoscritti degl'inni, i vv. 136-8 si distinguono perché, oltre a essere accompagnati dalla frase rituale « in un altro codice si leggono anche questi versi », sono indicati con un segno diacritico (è lecito supporre che nell'archetipo casi del genere fossero più frequenti). Il segno è una specie di virgola, ma probabilmente rappresenta un ἀντίσγμα περιεστικμένον, antisigma fra due punti: .); cfr. Diogene Laerzio, III 66; *Grammaticus Romanus*, in A. Nauck, *Lexicon Vindobonense*, Petersburg

1867, p. 273; Isidoro, *Etymologiarum libri* I 21, 12. Secondo Isidoro, il segno si usa quando non sappiamo quale fra due versi debba considerarsi genuino; secondo il grammatico anonimo, quando ambedue le varianti risalgono al poeta. Esistevano dunque, nell'antichità, precursori di Giorgio Pasquali.

142. ἡλάσκαζες: nel senso di « errare », con l'accusativo, non è documentato altrove; perciò molti editori correggono il verso. Ma ἡλασκάζω è una forma ampliata di ἀλάομαι, più volte usato come transitivo (LSJ).

148a. σὴν ἐς ἀγυιάν: allude probabilmente alla via sacra del santuario delio, che partiva dalla zona del porto, passava vicino all'Artemision, e raggiungeva il tempio di Leto: cfr. la pianta E in H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*.

157. Ἐκατηβελέταο: anche questa forma nasce da un incrocio fra ἐκηβόλος ed ἑκατος, come ἐκατηβόλος: cfr. la nota al v. 134, e Frisk, *Wörterbuch*, s.v.

161. θέλγουσι: su θέλγειν, « incantare », « sedurre », cfr. C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, pp. 249-50.

162. Sulla variante βαμβαλιαστὺν, « balbettio », cfr. J. Humbert, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, pp. 225-8. Essa fu già preferita dal Wilamowitz, *Ilias*, pp. 450-2, e dal Breuning, p. 70. Con voci onomatopeiche di questo tipo – ad esempio, « barbaro » – si suole alludere al suono di lingue straniere e incomprensibili. È chiaro che nel rituale di Apollo Delio erano sopravvissuti canti molto antichi, in lingua non greca; si pensa, in particolare, all'inno del poeta licio Oleno: Erodoto, IV 35; Callimaco, *Del.* 304-5.

163. μιμεῖσθαι ἴσασιν: nei codici si legge μιμεῖσθαι ἴσασιν; il Barnes, seguito da tutti gli editori, corregge μιμεῖσθ' ἴσασιν, perché considera lunghe le prime due sillabe del perfetto. Ma, come ha osservato il Wilamowitz, *Ilias*, p. 450, nt. 1, lo iota iniziale è più spesso breve, l'alfa è breve nel dialetto ionico (cfr. Chantraine, *Grammaire* I, p. 169, nt. 2, pp. 470-1): la correzione è quindi superflua.

171. εὐφήμως: nei codici degl'inni, e di Elio Aristide, il verso termina con le parole ἀφ' ὧμέων, ἀφ' ἡμέων, o simili, che sono prive di significato. In Tucidide si legge ἀφήμως, che lo scoliaste spiega « ad una voce »; ma la possibilità di questa interpretazione è molto dubbia dal punto di vista linguistico. F. Marx, in « *Rheinisches Museum* » LXII 1907, p. 620, propose ἀμφ' ἡμέων « (rispondete) parlando di me », e lo hanno seguito tutti gli editori più recenti; cfr. anche J. Humbert, in « *Revue des études grecques* » LI 1938, pp. 275-81. In alcuni manoscritti di Tucidide è attestata la variante εὐφήμως « (rispondete) benignamente »; essa fu preferita dal Ruhnkenius e accolta da quasi tutti gli editori dell'Ottocento. In se-

guito (dal Gemoll in poi) venne respinta, perché i codici in cui appare erano considerati deteriori; perché è quasi sempre aggiunta da una seconda mano; e perché sembra troppo facile per rispecchiare una tradizione autentica: fu quindi creduta una congettura bizantina. Il Wilamowitz tuttavia osservava che se una congettura dà l'unico testo accettabile non è giusto scartarla (solo perché è di un bizantino anziché di un collega moderno. Egli ricordava inoltre che nel miglior codice di Elio Aristide si legge ** φ ** ως, cioè, presumibilmente, εὐφήμως, eraso e corretto in ἀφ' ἡμῶν da una seconda mano. È possibile dunque che in Aristide εὐφήμως sia la lezione più antica. Oggi si può aggiungere che i manoscritti di Tucidide in cui appare εὐφήμως non sono affatto disprezzabili; alle correzioni apportate dai proprietari e dai lettori dei codici (in particolare FH), frutto di ripetute collazioni, i critici più recenti attribuiscono un notevole peso.

179-81. Questo passo, estraneo all'inno delio – che termina col v. 178 –, non ha rapporto nemmeno coi versi seguenti. È sembrato forse al redattore che una nuova invocazione al dio rendesse più facile la sutura fra il congedo dell'inno delio e la descrizione della danza sull'Olimpo. Cfr. p. 99.

179. Μηονίην: è il nome omerico della Lidia.

183. φόρμυγι γλαφυρή: allude alla forma della cassa di risonanza (M. Wegner, *Musik und Tanz*, Göttingen 1968, p. 2). Sull'epiteto cfr. anche v. 405 e nota; sulla struttura della cetra, inno IV 47-51 e nota.

190. ῥα: si usa normalmente solo dopo monosillabi, ὅτι, ed ἐπεὶ. Le rare eccezioni sono state studiate da E. Hiller, in « Hermes » XXI 1886, pp. 563-9: si spiegano in generale con l'adattamento della frase a un contesto diverso da quello originario (un verbo coordinato a un altro con δέ rimane l'unico verbo principale, ecc.). In questo caso lo Hiller non è riuscito a indicare un esempio di contesto « modello »; egli avrebbe potuto citare ὕμνευσιν δέ (inno XIX 27).

191. τλημοσύνας: secondo il Ruhnkenius, nota a inno II 147, e lo Heitsch, in « Hermes » XCII 1964, pp. 257-63, qui, come nell'inno a Demetra, in *Od.* XVIII 142, in Esiodo, *Op.* 717-8, ecc., « i doni degli dei » sono il destino che gli dei assegnano agli uomini e gli uomini debbono sopportare. Sicché lo Heitsch attribuisce a τλημοσύνας il significato originario di « sopportazione, pazienza ». Nonostante la consonanza fra questo passo e gli altri, credo che qui l'interpretazione debba essere diversa; i doni degli dei sono i privilegi degli dei, e le τλημοσύναι le sofferenze degli uomini (Franke, Humbert). Infatti solo in questo passo si parla di « doni immortali (o eterni) », espressione inadeguata per il destino assegnato agli uomini. Inoltre sarebbe più facile tradurre « pazienza » se nel testo si leggesse τλημοσύνη al singolare. Per contro, il passaggio di τλημο-

σύνη dal significato di « pazienza » a quello di « sventura » è ammissibile, e confermato dall'analogo passaggio di *τλήμων*: il secondo significato si può considerare implicito nel primo fin dall'origine.

195. Ἀρμονίη: partecipa al coro non perché abbia particolari rapporti con la musica, ma in quanto compagna di Afrodite. In origine infatti ἄρμονία vale « connessione », « accordo » (*Il.* XXII 255), « ordinamento » (Eschilo, *Prom.* 551), e solo più tardi si specializza in senso musicale. Nel mito greco è figlia di Ares e Afrodite, e moglie dell'eroe tebano Cadmo.

197-99. Cfr. *Od.* VI 107-9.

202-3. Sul passo di Apollo, cfr. v. 516 e nota. La variante ἀγλή δέ μιν ἀμφι φαεινή è ampiamente attestata dai codici, e forse da considerare più antica, in quanto « più difficile ».

205. χρυσοπλόκαμος: Pisani, *Lingue*, pp. 389-90, nota che questo è il primo esempio di χρυσο- in senso traslato: cioè « color d'oro » anziché « fatto d'oro ».

207. È qui ripetuto il v. 19. Cfr. p. 100.

208-13. Il poeta allude a miti sconosciuti o noti in altra forma: tutti i particolari sono oscuri e discussi. Finora i critici hanno collegato la serie di ἄμα con ἐκίεις μνωόμενος, interpretando: « tu venisti come pretendente, insieme con... ». Pertanto si dovrebbe ritenere che tutti i nomi preceduti da ἄμα designino altri pretendenti, rivali di Apollo. Ma ciò non è possibile, perché, come ha osservato lo Schneidewin, Forbante figlio di Triopas non è un rivale di Apollo; anzi è da lui amato (v. 211 e nota). Si aggiunga che Leucippo e la moglie di Leucippo (v. 212) non possono essere tutti e due insieme rivali di Apollo – almeno nella poesia epica –. Se invece supponiamo che ἄμα si colleghi con αἰδω, il senso è: « devo forse cantarti insieme con... » (l'uso di ἄμα dopo un accusativo non è comune, ma è attestato: *Il.* III 458-9). In tal caso avremmo una serie di personaggi che il poeta può cantare perché implicati in qualunque modo nelle avventure amorose di Apollo: rivali, amasii, o anche figure di contorno (Eretteo, o Amarinto, al v. 211).

208. αἰδω τινά ἐν τινι: è un costrutto non attestato altrove; cfr. Matthiae, *Animadversiones*, p. 151; Gemoll.

209-10. Apollo e Ischys furono rivali per amore di Coronide, madre di Asclepio (cfr. inno XVI). Coronide è un'eroina della Grecia settentrionale, accolta anche ad Epidauro. In Laconia e in Mesenia, per contro, si riteneva che la madre di Asclepio fosse Arsinoe figlia di Leucippo. La fanciulla cui allude il testo è, secondo i più, Coronide, perché Arsinoe non è mai collegata esplicitamente con Ischys. Altri invece, nonostante questa difficoltà, pensano ad Arsinoe, sia perché più oltre si nomina un Leucippo, sia perché l'epiteto Atlantide o Azantide fa pensare a una eroina peloponnesiaca (p. es. Wilamowitz, *Ilyllos von Epidauros*, Berlin 1886, p. 81; Liliane Bodson,

in « Antiquité classique » XL 1971, pp. 12-20). Tuttavia, Azantide può riferirsi anche, in particolare, a Epidauro (cfr. nota a v. 209); e quivi la madre di Asclepio non era Arsinoe, bensì Aigle o Coronide (Isyllos, IG IV 1^a 128, 41-51; Pausania, II 26, 3-7). D'altronde Arsinoe e Coronide, e perciò anche i miti cui esse appartengono, tendono a confondersi: cfr. Aristide, 444 Jacoby, fr. 1.

209. *μνωόμενος*: « pieno di desiderio » (Humbert), o « come corteggiatore, pretendente » (Evelyn-White, Weiher). Sul significato tecnico del termine, cfr. É. Benveniste, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift Debrunner*, Bern 1954, pp. 13-8. Si noti che questa congettura non è l'unica possibile; ma è accolta da quasi tutti gli editori e si adatta al contesto, dedicato evidentemente agli amori di Apollo.

Ἀζαντίδα: « Azantide ». Nel codice M si legge *ἀτλαντίδα*, Atlantide, che si addice ad Arsinoe (discendente da Atlante). Negli altri codici, *ἄζαντίδα*, che il Martin, seguito da molti editori, corrisponde in *ἄζαντίδα*. Il Martin aveva perfettamente ragione, perché nei testi a lui noti non esisteva un Azante, ma solo un Azan (*Ἀζάν*, *Ἀζᾶνος*), eroe degli Azani che abitano l'Arcadia. Il significato dell'epiteto sarebbe dunque « arcadica » (e da ciò sorge un nuovo problema, perché non sappiamo quale nome avesse nel mito arcadico l'eroina amata da Ischys e da Apollo). Oggi però si può aggiungere che a Epidauro esisteva una *phyle* – cioè uno dei gruppi in cui era ripartita la cittadinanza – di Azantii, cioè discendenti di Azante (cfr. l'indice di IG IV 1^a). Se ne può arguire che non è necessario correggere la forma Azantide attestata dai codici; e che l'epiteto può designare « la fanciulla di Epidauro » (K. Latte, *Kleine Schriften*, München 1968, pp. 729-30). Il Latte, seguendo il Wilamowitz, pensava ancora ad Arsinoe; ma, come si è detto, l'eroina di Epidauro era Aigle o Coronide.

210. *Ἑλατιονίδης*: riferito a Ischys figlio di Elato, presenta il cumulo dei due suffissi patronimici *-ίων* e *-ίδης*, come Iapetionide (Esiodo, *Theog.* 528, ecc.).

211. *Φόρβαντι Τριοπέω*: il poeta allude esplicitamente a Forbante figlio di Triops o Triopas, cioè non a un rivale di Apollo, come talvolta si è creduto, ma ad un suo *eromenos*. Del resto il mito, fra vari personaggi omonimi, conosce anche un Forbante nemico di Apollo; ma neanche questo è suo rivale in amore. Cfr. Johanna Schmidt, RE, s.v. *Phorbas*. *Ἐρεχθεῖ*: questo nome si legge in M; gli altri codici hanno Ereuteo; i codici LII offrono la variante Amarinto. La scelta dovrebbe essere facile. Il nome Ereuteo non esiste; Amarinto è noto solo da Stefano di Bisanzio come cacciatore al seguito di Artemide, e ciò non implica alcun rapporto con Apollo, né come *eromenos* (Schneidewin) né come rivale. L'ipotesi che Apollo sia « cantato insieme con Eretteo » è invece giustificata,

perché quest'ultimo è il padre di Creusa, che fu amata da Apollo e generò Ione.

212. Λευκίπῳ: i più credono che il poeta alluda al mito di Dafne, che era amata sia da Apollo, sia da Leucippo figlio di Enomao (Partenio, 15; Pausania, VIII 20). Lo Schneidewin e il Wilamowitz (*Isyllos von Epidauros*, p. 81) pensano invece a Leucippo figlio di Periere, eroe messenico. Infatti le due eroine Febe e Ilaeira sono dette talora figlie di Leucippo, talora (*Cypria*, fr. 8 Allen) figlie di Apollo e perciò si potrebbe pensare a una contesa fra Apollo e Leucippo per la moglie di quest'ultimo. Su questo tema peraltro non abbiamo notizie dirette; anzi la moglie di Leucippo è una figura quasi del tutto ignota. Il suo nome è ricordato solo da Tzetze, nel commento a Licofrone, v. 511: Philodike.

213. Il verso è incomprensibile, e non connesso al precedente. < Molti editori, dallo Hermann in poi, segnano una lacuna fra il v. 212 e il v. 213. Non ci è giunto alcun mito in cui Apollo, a piedi, gagliardi o combatta con un eroe montato su carro. L'unico indizio è offerto dal nome di Triops, che forse potrebbe richiamare il Leucippo del verso precedente: conosciamo un Leucippo figlio di Macar (Diodoro, V 81,8), appartenente alla stirpe degli Eliadi, come Triops fratello di Macar (per la genealogia, cfr. Malten, RE, s.v. *Heliadae*). Che il poeta paragoni questo Leucippo con Triops non sarebbe dunque assurdo, tanto più che ambedue, come tutti gli Eliadi, erano eroi cavalieri (per Triops, cfr. Pausania, X 11,1). Un rapporto di tali eroi con Apollo, comunque, non è documentato.

216-24. L'itinerario, da nord a sud lungo la costa orientale della Grecia, è corretto dal punto di vista della geografia omerica, secondo cui gli Eniani sono vicini ai Perrebi (*Il.* II 749). La notizia di Omero è d'altronde accolta da Strabone, IX 442 (cfr. anche Plutarco, *Quaestiones Graecae* 293 f-294 c; 297 bc), e dalla critica moderna (Marta Sordi, *La lega tessala*, Roma 1958, pp. 21-31). È chiaro che, quando furono composti i poemi e gl'inni epici, gli Eniani si erano già trasferiti ai piedi dell'Eta; ma i rapsodi si riferiscono intenzionalmente a un'epoca più antica. L'unica inesattezza consiste nel fatto che gli Eniani sono citati prima dei Perrebi, anziché dopo, come sarebbe logico se è vero che essi abitavano, in età eroica, nella Magnesia. <

217. Λέκτρον: località sconosciuta. Αλνιῆνας: il nome è stato introdotto nel testo dal Matthiae; la congettura è ineccepibile e universalmente accettata (con una lieve correzione del Fick).

219. Κηναίου: l'estrema punta nordoccidentale dell'Eubea.

220. ἐπὶ Ἀηλάντῳ πεδίῳ: si trova fra Eretria e Calcide, e fu contesa fra le due città.

222-3. Εὐριπον... ὕρος: il braccio di mare che separa l'Eubea dal continente prende il nome di Euripo nel punto più stretto, cioè all'altezza di Calcide e della pianura Ielantaea. Il monte che Apollo incontra oltre l'Euripo è il Messapion, cospicuo massiccio che supera i mille metri.

225-45. L'itinerario beotico di Apollo corrisponde a quella che è ancora oggi la via da Calcide a Delfi: da est a ovest, il dio supera Micalesso, Teumesso, Tebe, Onchesto, Aliarto. Nel tragitto da Onchesto ad Aliarto, peraltro, il dio varca il Cefiso – che non scorre fra le due città, ma a nord di ambedue – e passa per Ocalea, che si trova a ovest di Aliarto. È impossibile credere che un rapsodo di professione non conosca la Beozia: probabilmente il poeta immagina che Apollo, alla ricerca di una sede per l'oracolo, si aggiri per la regione anziché avanzare in linea retta.

230-6. "Ογγηστὸν... ἐῶσιν: i puledri appena domati, aggiogati a un carro, sono condotti verso il bosco sacro a Posidone, che si trova in cima a un colle. Quindi l'auriga scende e lascia libero il puledro, che attraversa il bosco da solo. Se il carro si rompe (ἀγῆσιν, v. 235), esso viene abbandonato come offerta votiva al dio; l'incidente, come notò il Nilsson, *Griechische Feste*, p. 70, ha un valore positivo: significa che il dio accetta l'offerta. Il Sikes, in « Journal of Hellenic Studies » XIX 1899, p. XLI, e il Deubner, in « Sitzungsberichte preussischen Akademie » 1938, pp. 275-6, spiegano acutamente che l'uso del cavallo – sacro a Posidone – come animale da tiro, è un atto di empietà verso il dio; esso viene espiato con questo tipo di sacrificio, non unico, ma abbastanza raro. Cfr. anche H. Jeanmaire, in « Revue des études grecques » LXXIII 1945, pp. 74-7.

236. τὰ δὲ κλίναντες: si tratta evidentemente di carri a due ruote; essi perciò, quando vengono staccati i cavalli, si inclinano.

238. θεοῦ... μοῖρα: la *moira* del dio, o degli dei, è un'immagine frequente nell'*Odissea* (III 269, XI 292, XXII 413: cfr. U. Bianchi, *Διὸς ἰσχύς*, Roma 1953, p. 65; P. Ramat, in « Studi italiani di filologia classica » XXXII 1960, pp. 215-48). In questo caso si può interpretare « la volontà del dio » (così il Weiher; cfr. anche inno II 300 e nota). Posidone prende in custodia il carro: esso diventa sacro, quindi intoccabile. Contro l'interpretazione corrente, il Roux, in « Revue des études grecques » LXXVII 1964, pp. 6-22, obietta che è difficile immaginare un bosco ingombro di innumerevoli relitti; la difficoltà può risolversi qualora si accetti l'ipotesi del Deubner (op. cit.), secondo cui non tutti i proprietari di carri erano tenuti al rito espiatorio. Si tratta di una cerimonia simbolica: per placare il dio, si sacrificava « un » carro, probabilmente in occasione di una festa annuale.

241. Il verso è usato anche da Esiodo, fr. 70, 18 Merkelbach-

West; gli scoliasti ad *Il.* II 522, lo citano come esiodeo, e ciò conferma che essi ignoravano del tutto i proemi epici, o li consideravano un'entità trascurabile.

244. Τελφούσης: la posizione di Telfusa è discussa: cfr. ora J. Fontenrose, in « Transactions American Philological Association » C 1969, pp. 119-31.

251. Εὐρώπην: il nostro inno è la fonte più antica in cui appaia il nome Europa come termine geografico: il contesto dimostra che il poeta allude alla Grecia centrale e settentrionale. Il significato originario è « paese ampio »: cfr. εὐρύς, εὐρωπαϊός.

269. Κρίση: Crisa include qui, evidentemente, anche il versante meridionale del Parnaso, fino a Delfi.

272. τοι ὥς: nei codici della recensione Ψ si legge καὶ ὥς, « anche così »; il Franke spiega: « sebbene quel luogo sia tranquillo, tuttavia non è deserto, e non c'è da temere che tu resti privo di doni ». In M invece si ha τοι ὥς, accolto da Allen e Sikes che interpretano « il luogo è tranquillo, e perciò gli uomini porteranno doni ad Apollo ». Ambedue le ipotesi trascurano il fatto che il verbo è all'ottativo (προσάγοιεν). La frase non è in rapporto né avversativo né causale con quanto precede: contiene un semplice augurio. Anche la particella che accompagna il verbo ha valore desiderativo (cfr. l'italiano « così sia ») e perciò deve scriversi ὥς: cfr. *Il.* XVIII 107 con la nota del Leaf. Il τοι, come ha visto il Breuning, dev'essere pronome personale: « a te, o Peana ». Ἰηπαιήνι: l'invocazione « o Peana », ripetuta più volte, come in una litania, finisce col diventare il nome del canto per Apollo (cfr. vv. 500, 517); lo stesso accade per « il miserere », ecc. Qui invece diventa un epiteto di Apollo, in quanto dio invocato nel peana.

274. περικτιόνων: περικτίονες, come ἀμφικτίονες, ἀμφικτύονες, significa « i vicini ». Amfictioni fu la designazione ufficiale dei popoli appartenenti alla Lega Sacra, che amministrava il santuario delfico; non è escluso che anche « Perictioni » abbia avuto questo significato tecnico, e che il poeta intenda riferirsi alla Lega Sacra. La variante περικτύονες (codici At D Γ) non è un banale errore, e non deve essere ignorata; cfr. l'apparato del Turyn a Pindaro, *Nem.* 11, 19; ecc.

278-80. Φλεγύων... Κηφισίδος λίμνης: il lago del Cefiso è il lago Copaide, in cui sbocca il Cefiso. I Flegi sono un popolo mitico di ladroni, nemici di Apollo delfico e di altri dei. Il loro eroe eponimo, Flegyas, era figlio di Ares; Dante, che trovò il suo nome in Virgilio e in Stazio, ne fece il nocchiero dello Stige.

296. Τροφώνιος: antica divinità ctonia, venerata soprattutto a Lebadeia in Beozia, dove aveva un famoso oracolo (su cui cfr. A. Schachter, in « Bulletin Institute of Classical Studies » XIV 1967, pp. 6-10; R. J. Clark, in « Transactions American Philological Association » XCIX 1968, pp. 63-75). Anche Trofonio, come altri dei

d'importanza locale, fu subordinato alle grandi figure dell'Olimpo panellenico. Talvolta le divinità spodestate appaiono nel mito come vittime delle divinità maggiori, altre volte sono relegate al rango di ausiliari (cfr. p. 89). A questo secondo tipo appartiene Trofonio, la cui sorte è insolita: egli divenne costruttore di templi per altri dei. Le numerose fonti sulla sua attività sono citate da H. Grégoire, *Asclépios*, Bruxelles 1949, pp. 95-108. Ἀγαμήδης: è probabile che Agamede abbia una sua storia; essa tuttavia ci sfugge. Lo conosciamo soltanto come un doppione di Trofonio; ha una parte nel culto (Pausania, IX 37,7; 39,6), e nel mito i due eroi sono fratelli, figli di Ergino re di Orcomeno.

298. ἔνασσαν: il significato più comune di ναῶν è « abitare », o, come causativo, « far abitare, stanziare ». Ma ἔνασσαν, in questo verso, può avere solo il significato di « costruirono ». Perciò alcuni critici hanno largamente rimaneggiato il passo, in modo da eliminare il v. 298, o almeno la sequenza ἔνασσαν... λάεσσιν (A. von Blumenthal, in « Philologus » LXXXIII 1928, pp. 221, 223; H. T. Wade-Gery, *Kynaitbos...*, pp. 58-9); in questo caso ἔνασσαν si potrebbe tradurre « abitarono ». Tuttavia è molto difficile che un poeta abbia mai potuto pensare a Delfi come sede permanente di « infinite stirpi ». D'altra parte, il significato di costruire per ναῶν non è inaudito: in Pindaro, *Paean* 5,36 e 39, ναῶν è sinonimo di κτίζω; in Apollonio Rodio, IV 275, il medio νάσσατο si traduce « fondò » (LSJ; G. Pompella, *Apollonio Rodio, Argonautiche III-IV*, Napoli 1970).

300. Κρήνη καλλιρροος: la zona di Delfi è ricca di sorgenti e non sappiamo a quale alluda il poeta. La scelta è limitata comunque alla Cassotide, e alla Castalia: quest'ultima è preferita dalla maggior parte dei critici. δράκαιναν: in greco, δράκων è il serpente; ma i serpenti mitici sono spesso mostri di proporzioni gigantesche: di qui il significato specifico di « drago ». Per il femminile preferisco la forma dracēna (usata in italiano per l'albero da cui si estrae la resina detta « sangue di drago ») all'altra « dragonessa » suggerita dai vocabolari. In Callimaco, fr. 88 Pfeiffer, e in Dionisio Periegeta, 441-442, la dracena ha un nome: Δελφύνη. Nella maggior parte delle fonti, il mostro è di sesso maschile; così nello stesso Callimaco, *Apoll.* 100-1, *Del.* 91; e gli si attribuiscono i nomi di Delphynes (scolio a Callimaco, *Del.* 91; Apollonio Rodio, II 706, ecc.), o di Python (Eforo, 70 Jacoby, fr. 31).

304. δαφαινόν: δαφαινός, δαφαινός, è formato dal prefisso intensivo δα- (G. P. Shipp, *Studies in the Language of Homer*, Cambridge 1972³, pp. 123-5) e φαινός, che significa « rosso come il sangue », ma in riferimento al sangue che esce da ferite mortali. Il composto è attribuito di animali feroci o mostri; anche quando è usato in senso proprio, evoca qualcosa di più che il « rosso vivo »: forse un « rosso di cattivo augurio ». Per traslato, passa a significare

« sanguinario » ([Esiodo], *Scut.* 250). Qui, come attributo di πῆμα, flagello, potrebbe tradursi tanto « sanguinario » quanto « cruento, sanguinoso ». Cfr. Erna Handschur, *Die Farb- und Glanzwörter bei Homer und Hesiod*, Diss. Wien 1970, pp. 121-4; H. Dürbeck, in « Münchener Studien zur Sprachwissenschaft » XXIX 1971, pp. 9-26.

305-55. Nella storia della lotta fra il mostro di Delfi e Apollo < si inserisce un altro episodio: la dracena ha allevato un secondo mostro, figlio di Era, e avversario diretto di Zeus. È, naturalmente, possibile che un poeta indulga a digressioni anche molto lunghe e sproporzionate: nel nostro caso tuttavia l'ipotesi di una digressione è improbabile, perché i vv. 355-6 non sono fatti per stare insieme (il v. 356 si collega invece facilmente al v. 304), e nessun rapsodo, per quanto inesperto, li avrebbe recitati in pubblico uno dopo l'altro. Si tratta dunque di una interpolazione: cfr. Allen e Sikes, p. 104; ne è quasi convinto anche B. A. van Groningen, *La composition littéraire...*, pp. 54-5, 317-8. L'autenticità è difesa solo da Allen e Halliday, p. 244. È impossibile dire donde vengano i versi interpolati — che in sé stessi costituiscono un brano di ottima poesia epica —: si può pensare tanto a un inno (a Zeus, o ad Era) quanto a una Teogonia. Il mostro è chiamato ora Τυφάων, Tifone (vv. 306, 352) ora Τυφωεύς, Tifoeo (v. 367); altrove anche Typhos. Ha cento teste di serpente, e dai suoi occhi sprizzano fiamme (Esiodo, *Theog.* 820-8). Nel nostro inno, e in Stesicoro, fr. 62 Page, nasce da Era per partenogenesi; in Esiodo, e in Eschilo, *Prom.* 351, dalla Terra; un verso esiodeo, la cui autenticità è discussa (cfr. M. L. West, nota a *Theog.* 822), gli dà anche un padre, il Tartaro. Nella *Teogonia* di Esiodo, Tifoeo compie l'ultimo tentativo, dopo la sconfitta dei Titani, per contrastare il dominio di Zeus. L'autore dell'episodio interpolato nell'inno sembra aver combinato vari elementi, alcuni dei quali molto arcaici. Da un lato, Era impersona il mondo ctonio ostile agli dei dell'Olimpo; per generare Tifone chiede l'aiuto di Gea, di Urano, del Tartaro, e dei Titani, e chiede inoltre che il nascituro sia tanto più forte di Zeus, quanto Zeus è più forte di Crono (vv. 334-9). D'altra parte, la ribellione di Era è spiegata con la gelosia nell'ambito di una « famiglia olimpica » (la dea è adirata perché Zeus ha generato da solo Atena); il racconto assume aspetti caricaturali, e la reazione di Era, che per vendicarsi vuole scardinare l'ordinamento dell'universo, appare sproporzionata. Il motivo della gelosia dovrebbe dunque essere più tardo.

317. Molti critici, dal Barnes in poi, correggono variamente il testo in modo da eliminare il verbo τέκον, « ho generato », e fare di αὐτή, « io stessa », il soggetto di ῥίψα « gettai ». Ciò, in primo luogo, perché credono che τέκον αὐτή debba significare « ho gene-

rato da sola »; e se Era avesse generato un figlio da sola non potrebbe inveire contro Zeus per aver fatto la stessa cosa. Ma ὃν τέκον αὐτῇ si può anche interpretare « che io stessa ho generato »; cioè « che, pur essendo figlio di Zeus, è stato concepito da me » (cfr. Allen e Halliday; Humbert). Efesto è figlio di Zeus e di Era anche in *Il.* I 571-9, XIV 338-9; *Od.* VIII 312. Invece in Esiodo, *Theog.* 924-9, nasce soltanto da Era; ma si tratta di una storia diversa, perché nella *Teogonia* Era genera Efesto « dopo » la nascita di Atena, per rendere la pariglia a Zeus. In secondo luogo, il testo dei codici viene respinto perché i due verbi τέκον e ῥίψα sono in asindeto. Ma l'asindeto non è cosa tanto rara (cfr. inno V 176 e nota); in particolare, come osserva Chantraine, *Grammaire* II, p. 351, s'incontra nel discorso concitato; e tale è appunto quello di Era.

319. Νηρῆος: figlio del Ponto e di Gea (Esiodo, *Theog.* 233-9), Nereo è uno dei nomi dati a una divinità chiamata in origine « il Vecchio del mare » (cfr. M. L. West, nota a *Theog.* 233). ἀργυρόπεζα: l'epiteto, nella poesia omerica, è riferito solo a Tetide; quindi non è meramente esornativo, e allude a una caratteristica specifica della dea. Pisani, *Lingue*, pp. 387-91, rileva che, nel composto, ἀργυρο- deve avere il suo significato proprio: Tetide non ha il piede candido come l'argento, ma il piede d'argento. L'epiteto si ispira certamente a un mito a noi ignoto; il Pisani cita interessanti paralleli nella tradizione celtica.

324-5. οὐκ ἄν... ἦν ἄρ' ἐν ἀθανάτοισιν: il Matthiae, seguito dagli editori più recenti, scrive ἦα ῥ' ἐν, e interpreta: « non avrei potuto partorirla io stessa? eppure io ero chiamata tua (sposa) fra gl'immortali ». Si può obiettare che καὶ ἔμπης non significa « eppure, e tuttavia », ma « anche così »; quindi il testo del Chalcondyles, ἦν ἄρ', dà un senso molto più soddisfacente: « non avrei potuto partorirla io stessa? anche così ella sarebbe stata chiamata tua (figlia) fra gl'immortali » (per il possessivo usato da solo a indicare un rapporto da figlio a padre, cfr. *Od.* IX 529, XVI 300). Allen e Halliday non accettano questa ipotesi, affermando che ἦν dovrebbe essere accompagnato da ἔν ο ἤ. Ma, se consideriamo ἦν come apodosi, la particella modale non è necessaria perché Era, prescindendo dalla irrealtà della premessa, insiste su quella che sarebbe stata una conseguenza immancabile (Kühner-Blass, *Grammatik* II 2, pp. 204, 217; Schwyzer, *Grammatik* II, p. 352). Se lo consideriamo potenziale, coordinato con τελέμην, la ripetizione di ἔν non è necessaria (cfr. *Od.* III 258-9).

333. Il gesto di Era è caratteristico delle preghiere agli dei ctoni < (cfr. *Il.* IX 568-9) e dei giuramenti in loro nome (*Il.* XIV 272). Cfr. F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg 1927, pp. 33-4.

335. Τιτῆνές... τοί: secondo il Matthiae, seguito dalla maggior

parte dei critici, si ha qui un anacoluto: « O Titani, che abitando sotterra... voi, da cui discendono gli uomini e gli dei »; τοί è dunque pronome relativo. Secondo T. W. Allen, in « Classical Quarterly » 1931, p. 146, τοί è articolo. Τιτῆνες: Crono e i suoi fratelli, relegati nel Tartaro da Zeus dopo la lotta fra le due generazioni divine. Sono « gli antichi dei » per eccellenza (Esiodo, *Theog.* 424, 486), figli del Cielo e della Terra. Non è detto però che essi appartengano al pantheon preellenico: molti popoli tendono a vedere i propri dei come i fondatori di un nuovo ordine divino, contrapposto a un ordine antico; e ciò per un'esigenza meramente razionale, senza alcun rapporto con la realtà storica.

343-8. Questi versi sembrano in contraddizione coi vv. 329-30, in cui Era afferma che starà lontana da Zeus, ma in compagnia degli (altri) immortali. Secondo il Franke, il fatto che Era frequentasse i suoi templi non le impediva di incontrarsi con gl'immortali.

349-51. ἀλλ' ὅτε... ἡ δ'...: ma quando... ella poi... Il δέ è apodotico: anziché nella seconda di due coordinate, sta nella principale posposta a una dipendente. Se la dipendente, come in questo caso, è una temporale, l'uso del δέ apodotico è tutt'altro che raro (Denniston, *Particles*, pp. 177-81).

355. δς: il Wolf (solo nella prima edizione), e altri, correggono lo δς iniziale in ἡ. Avremmo dunque: « Era consegnò il mostro al mostro; e la dracena lo accolse: ella, che infliggeva molti mali agli uomini; e chi la incontrava, periva ». In tal modo il ritorno dalla storia di Tifone al tema principale sarebbe molto più facile, e si eliminerebbe il principale argomento contro l'autenticità della digressione. Lo stesso risultato si otterrebbe espungendo il verso, come fece l'Ernesti. Tuttavia, questo verso è il naturale corollario del lungo *excursus* su Tifone (Gemoll): al rapsodo non bastava dire che Tifone nacque come flagello dei mortali; occorreva aggiungere che in realtà inflisse molti mali agli uomini.

361. θυμόν: la maggioranza degli studiosi considera θυμόν oggetto sia di λείπε, sia di ἀποπνέουσα; e φοινόν attributo di θυμόν. Il Matthiae traduceva: « lasciò la sua anima sanguinolenta (?), esalandola »; Allen e Halliday: « lasciò la sua rossa vita (il sangue), esalandola ». In questo caso avrebbe ragione lo Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, pp. 30-1, che considera la frase un nefando esempio di degradazione stilistica; perché in Omero il θυμός è lo spirito vitale, che non può avere il colore del sangue né identificarsi col sangue; nella lingua epica, inoltre, non è il morente che lascia l'anima (questo concetto appare per la prima volta in Pindaro, *Pyth.* 3, 101), bensì l'anima che lascia il corpo. Inoltre, se θυμός dipendesse dai due verbi, la costruzione risulterebbe molto stentata. Va ricordato che il Matthiae, nelle *Animadversiones*, pp. 177-8, con-

siderava ἀποπνέω intransitivo, e interpretava φοινός come φοίνιος e δαφοινός: « lasciò la sua anima sanguinaria, spirando ». Questa interpretazione, certo preferibile, fu accolta dal Gemoll. A mio avviso, tuttavia, φοινόν è un aggettivo sostantivato e si collega con ἀποπνέουσα (cfr. *Od.* IV 446: ἡδὺ πνέουσαν, « che esala dolcezza »; Pindaro, *Ol.* 10, 93: κεναὶ πνεύσαις, « ansimando a vuoto »; Schwyzler, *Grammatik* II, p. 77). Dunque: « lasciò la vita, esalando un soffio sanguinoso ». Il nesso « lasciò lo spirito vitale » è estraneo all'uso dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ma per il resto la frase è irreprensibile.

362. ἐπηύξατο: su εὐχομαι nel senso di « proclamare, asserire come proprio vanto o diritto » (attestato già nel greco miceneo), cfr. J. L. Perpillou, in *Mélanges P. Chantraine*, Paris 1972, pp. 169-82.

364. ζωοῖσι... βροτοῖσι: « ai viventi mortali »: cfr. *Il.* XVIII 539, *Od.* XXIII 187.

368. οὐδὲ: nei codici si legge οὐδέ, che non deve essere emendato: οὐτε... οὐδέ indica una gradazione (Denniston, *Particles*, p. 193), dunque « non Tifeo, e nemmeno la Chimera ». La Chimera (*Il.* VI 179-82; Esiodo, *Theog.* 319-25) è figlia di Tifeo e di Echidna; ha una testa di leone, una di capra, e una di serpente, e soffia fuoco. Cfr. Marilyn Low Schmitt, in « *American Journal of Archaeology* » LXX 1966, pp. 341-7.

369-74. Ὑπερίων... Ἑλλίοιο: tanto Iperione quanto Elio sono personificazioni del sole. In questo passo, come quasi sempre in Omero, vengono praticamente identificati, ma nella sistemazione genealogica del mito Iperione è padre di Elio.

382-7. Il culto di Apollo Telfusio è ricordato anche da Licofrone, v. 562, e da Strabone, IX 411. Cfr. A. Schachter, in « *Bulletin Institute of Classical Studies* » XIV 1967, p. 5.

388-9. Il fatto che Apollo scelga come sacerdoti dei marinai cretesi, secondo alcuni, dimostra l'esistenza di una tradizione sull'origine cretese di Apollo, o almeno del culto delfico. Ma il ragionamento non è valido, poiché sono i sacerdoti che vengono da Creta, non il dio: questi giunge dalla Pieria, attraverso la Tesaglia. Più attendibile è l'ipotesi che il poeta conosca una tradizione sull'origine cretese di Apollo Delfinio – venerato sulla costa (vv. 490, 508), non a Delfi -. Tuttavia il mito potrebbe spiegarsi anche soltanto col fatto che i Cretesi godevano grande prestigio per l'antichità dei loro culti e la loro competenza in materia di riti.

393. Κνωσοῦ Μινωτοῦ: Minosse, figlio di Zeus e di Europa, è il re di Creta nell'età mitica. Il suo nome è al centro di un ciclo leggendario che probabilmente conserva ricordi antichissimi: egli è agli occhi dei greci il simbolo della supremazia cretese nel mare Egeo, che risale alla media età del bronzo e fu abbattuta dai greci micenei nel corso del quindicesimo secolo a.C.

396. ἐκ δάφνης: cfr. Callimaco, *Del.* 94, ἀπὸ δάφνης; Lucrezio, <
I 739 = V 112. Il passo è spiegato nel modo più semplice, e più aderente al testo, dallo Ilgen: Apollo – per bocca della Pizia – parla dal suo penetrale, in cui cresce un albero d'alloro. L'esistenza dell'albero è attestata da varie fonti (P. Amandry, *La mantique apollinienne*, pp. 133-4): l'Amandry osserva che, per consentirne la crescita, l'*adyton* avrebbe dovuto essere privo di tetto, e su ciò nutre qualche dubbio; ma basta supporre che vi fossero aperture nel tetto e nelle pareti, e l'ipotesi è pienamente accettabile: cfr. G. Roux, in « *Revue des études grecques* » LXXXII 1969, p. XI.

398. Πύλον: più oltre (vv. 422-5) Pilo è citata insieme con altre località vicine alla foce dell'Alfeo: è certo dunque che il poeta – come l'autore del catalogo, *Il.* II 591-2, e l'autore dell'inno a Ermes, vv. 101, 398 – parla di Pilo in Trifilia, presso Lepreon. Come quasi tutti i grandi centri del mito greco, anche la Pilo trifilia risale all'età del bronzo: le sono attribuiti i resti medioelladici e micenei di Ktiria, presso Kakovatos (su cui cfr. W. A. McDonald, R. Hope Simpson, in « *American Journal of Archaeology* » LXV 1961, pp. 230-1). Va notato però che verso la fine del secondo millennio a.C. l'insediamento di Ktiria fu abbandonato: la Pilo classica nota a Strabone (VIII 355) dovrà quindi cercarsi in qualche altro luogo della medesima zona.

402. βοῆσαι: il verso è corrotto, e le congetture sono molte; ma il problema si riduce alla forma νοῆσαι dei codici, che è inaccettabile. La tradizione è difesa da Allen-Sikes-Halliday, che interpretano « se qualcuno pensava di osservare (il dio) »; ma, come rileva il Bolkestein, in « *Mnemosyne* » XXI 1968, pp. 283-6, νοῆσαι non significa osservare, e d'altronde un dio che non vuole essere nemmeno guardato sembra troppo suscettibile. Si è pensato in generale a un verbo che significhi « scacciare » (φοβῆσαι, σοβῆσαι); il Bolkestein propone invece βοῆσαι « gridare »: il silenzio dei marinai, ricordato al v. 404, può confermare l'ipotesi che il dio vieti di gridare. La congettura è preferibile a ogni altra dal punto di vista paleografico; credo però che si debba dare al verbo un significato tecnico: anche il gridare, in sé stesso, non giustifica l'ira del dio. Ma βοάω accompagna spesso i verbi che designano l'atto di « dare ordini » (*Il.* XI 15; XV 687, 732; ecc.), e altrettanto spesso significa « gridare un ordine »; fra l'altro, sulle navi: Euripide, *Hel.* 1596 (cfr. *Iph. Taur.* 1385-87); Apollonio Rodio, II 588-9 (cfr. *ἔβραχε*, II 573-4); Arriano, *Anabasis* VI 3,3. Il nostromo, κελυστής, è un essere rumoroso per eccellenza: Aristofane, *Ach.* 554. Ciò che il dio vieta, dunque, è che si diano ordini di manovra: egli ha assunto la guida della nave.

405-8. Sciogliere le funi significa ammainare la vela, che, quando è spiegata, è fissata con funi e cinghie di cuoio (βοέες).

405. κοίλην: gli aggettivi κοίλη, « cava », e γλαφυρή, « concava », riferiti alle navi, secondo J. S. Morrison, R. T. Williams, *Greek Oared Ships*, Cambridge 1968, p. 45, ne mettono in rilievo la capacità; secondo L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 1971, p. 44, alludono al fatto che la nave è priva di ponte.

409-13. Il capo Malea e il Tenaro sono i vertici delle due penisole che si protendono a sud della Laconia. L'accento agli argomenti di Elio fa supporre che questi abbia avuto un culto al Tenaro; su ciò non abbiamo altre notizie.

418. πηδαλοισιν: sul timone della nave greca, cfr. L. Casson, *Ships...*, p. 46.

419-29. Questo itinerario, come gli altri, non rispetta la realtà geografica. Le confusioni però non sono tanto gravi come ha ritenuto la maggior parte dei critici: e non si risolve nulla espungendo alcuni versi. Infatti, se i tagli sono limitati, il disordine resta; se sono fatti su larga scala, si distrugge il passo invece di spiegarlo.

422-5. Da Arene a Calcide. Prescindendo da Argyrhea e Aipy, sconosciute, il poeta elenca nell'ordine: Arene, Thryon, Pilo (in Trifilia: cfr. v. 398 e nota), Crunoi e Calcide. La successione da sud a nord è invece: Pilo, Arene, Crunoi e Calcide, Thryon. L'inesattezza ha poca importanza; si tratta di località concentrate in circa 30 chilometri di costa, e in una zona unitaria dal punto di vista geografico e mitico (l'antico regno dei Nelidi). È come se il poeta dicesse: la nave giunse alla terra di Pilo, ove si trovano, fra l'altro, Arene, Thryon, ecc. Il disordine probabilmente sarà dovuto al fatto che il poeta usa formule tradizionali, predisposte per una descrizione del regno pilio e non per un itinerario (cfr. v. 423 con *Il. II* 592).

422. Ἀρήνην: Arene (*Il. II* 591, *XI* 721-6) era a sud dell'Alfeo; gli antichi la identificavano con Samicon (Strabone, *VIII* 346), e l'ipotesi, sebbene non confermata, è plausibile. Ἀργυφῆην: non è citata in nessun'altra fonte.

423. Θρύον: cfr. *Il. II* 592. Identica con Thryoessa (*Il. XI* 711-2); o forse il primo nome indica il territorio, e il secondo l'acropoli (Strabone, *VIII* 349). Strabone identifica Thryon con la classica Epitalion, a sud dell'Alfeo; i moderni la cercano invece a nord del fiume (Ernst Meyer, *RE*, s.v. *Pisa*, col. 1747). Αἶπυ: ubicazione ignota. I moderni riconoscono Aipy in Aipion, località dell'entroterra. In tal caso il poeta avrebbe ripetuto meccanicamente una formula che non si addice a un itinerario marittimo; e ciò non può escludersi a priori. Ma il giudizio è prematuro: non esiste alcun motivo di riconoscere Αἶπυ in una città il cui nome appare nei codici come Ἐπίον (Erodoto, *IV* 148); Ἡπειον (Se-

nofonte, *Hist. Gr.* III 2,30); Ἀπιον (Polibio, IV 77-80); Ἦπιον (Stefano di Bisanzio).

425. Κρουνοῦς: «le fonti»: il nome designava una sorgente e un breve corso d'acqua. Χαλκίδα: corso d'acqua e villaggio. I due fiumiciattoli scorrevano a sud dell'Alfeo; i loro nomi erano ancora immutati al tempo di Strabone (VIII 343, 351). Δύμην: in Grecia, i geografi antichi e moderni conoscono solo Dime nell'Acaia occidentale. Dunque il poeta passerebbe improvvisamente dalla Trifilia all'Acaia, per poi tornare all'Elide (v. 426); ma un tale grado d'ignoranza, in un rapsodo professionista, è inammissibile. Si può espungere il verso, ovvero – come ha proposto l'Ilgén – correggerlo, eliminando Dime; ma resterebbe pur sempre da spiegare il motivo di una così bizzarra interpolazione. Una via di uscita è offerta dall'ipotesi che esistesse una Dime in Trifilia, ignota ai dotti ellenistici ma nota ad Antimaco, che scrive «Dime Cauconide» (fr. 27 Wyss, in Strabone, VIII 347). Strabone, e tutti gli autori da lui seguiti, pensavano che Antimaco parlasse della Dime achea, e spiegavano variamente l'epiteto – anche postulando un corso d'acqua chiamato Caucon in Acaia; si tratterebbe di un subaffluente del Peiros (Strabone, VIII 342, 345-6, 387) –. In realtà, gli unici luoghi in cui la tradizione conosca l'esistenza di Cauconi sono la Trifilia e la Messenia (Erodoto, I 147, IV 148; Callimaco, *Iov.* 39; Zenodoto, in Ateneo, X 412 a; Strabone, VIII 337, 345; Pausania, V 5, 5; cfr. F. Bölte, RE, s.v. *Kaukonos*; G. Kiechle, in «Historia» IX 1960, pp. 26-38). Si aggiunga, inoltre, che, secondo Antimaco, fr. 27, 28 Wyss, gli Epei distrussero Dime; ciò conforta l'ipotesi ch'egli alluda a una città diversa dalla Dime achea, che in età arcaica doveva appartenere agli Epei, e più tardi passò agli Achei (Ecateo, 1 Jacoby, fr. 121; Strabone, VIII 341).

426-7. Si discute molto anche su questi versi, perché il poeta nomina prima l'Elide (v. 426), poi Pheai, che si trova nell'Elide meridionale (v. 427). A questa successione, apparentemente erronea, si usa contrapporre quella dell'*Odissea*, in cui tornano due esametri identici (XV 297-8) ma in ordine inverso. In realtà, i due rapsodi non trattano lo stesso tema. Nell'*Odissea*, Telemaco punta su Pheai, poi costeggia l'Elide, quindi volge a occidente, diretto a Itaca. Nell'inno, i Cretesi superano Crunoi e Calcide, poi costeggiano l'Elide; e quasi subito, quando puntano su Pheai – cioè, dopo aver doppiato il capo Ichthys – scorgono Itaca e le altre isole. Il nostro poeta non poteva rispettare l'ordine dell'*Odissea*, perché le isole ioniche si vedono quando si comincia a navigare lungo l'Elide, e non dopo.

426. Ἐπειοί: in Omero, gli Epei sono gli abitanti dell'Elide; nel libro XI dell'*Iliade* Epei ed Elei sono sinonimi. L'etnico Epei

è probabilmente più antico; in età classica era caduto in disuso. Cfr. Swoboda, RE, s.v. *Elis*.

427. Φεάς: Pheai. Nei codici dell'inno, come in quasi tutti i codici dell'*Odissea* (XV 297), si legge φεάς. In Omero tuttavia gli editori correggono Φεάς, avvertiti da Aristarco (scolii a *Il.* VII 135, e *Od.* XV 297) e da Strabone, VIII 350-351; nel nostro inno, a quanto pare, la necessità della correzione non fu sentita prima dello Eberhard, *Die Sprache der homerischen Hymnen* I, Husum 1874, p. 19; fra gli editori, corregge solo Humbert. La grafia Φεάς è d'altronde l'unica accettabile, perché conosciamo una Pheai sulla costa dell'Elide, a nord del capo Ichthys, fra lo Iardano e l'Alfeo (Strabone, VIII 342-343). Il toponimo Φεραί nel Peloponneso è invece ignoto; conosciamo solo Φᾶραι in Messenia, e in Acaia (F. Bölte, RE, s.v. *Phara*; F. Kiechle, in «*Historia*» IX 1960, pp. 13-5), con α lungo, come risulta dalla forma epica Φηραι attestata anche per la Pharai achea (Stefano di Bisanzio, s.v.). L'idea che il poeta alluda nel nostro passo a Pharai in Acaia (Allen-Sikes-Halliday) è improbabile, sia per la metrica, sia perché si tratta di una città dell'entroterra, sia perché sarebbe assurdo affermare che i marinai avvistano le isole ioniche nel momento in cui, dopo aver navigato a lungo fra l'Elide e le isole, se le lasciano alle spalle virando verso est.

428. Su Itaca — che ancora oggi porta il nome omerico — cfr. Ernst Meyer, in «*Der kleine Pauly*», s.v. *Ithake*. Il monte più alto dell'isola (circa 800 metri) è il Nerito.

429. Δουλιχίον: nonostante qualche dubbio dei critici antichi e moderni, dovrebbe identificarsi con Leucade (R. Hope Simpson, J. F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships*, Oxford 1970, p. 101); in questo passo, comunque, l'identificazione è certa. Σάμη: dall'età classica in poi, fu chiamata Cefalenia (in italiano, Cefalonia); nell'epopea l'etnico Cefalenii designava tutti i sudditi di Odisseo. Ζάκυνθος è la più meridionale delle isole ioniche, e la più vicina alla costa dell'Elide; il poeta la nomina per ultima perché ripete una formula tradizionale (*Od.* I 246, IX 24, XVI 123).

431. Per il testo e l'interpretazione di questo verso seguo F. Jacoby, op. cit., pp. 746, nt. 2.

433-4. ἐκ Διὸς αἰέτης; cfr. II 300 e nota. L'intervento del dio non è solo decorativo: lo Zefiro, nell'epopea, porta la pioggia e la bufera. Cfr. E. Risch, in «*Museum Helveticum*» XXV 1968, pp. 205-13.

438-9. ἐς Κρίσθη... ἐς λιμέν': questo passo non dimostra che la città di Crisa sia sul mare. La nave giunge nella terra di Crisa, e si ferma nel porto, di cui non è dato il nome. εὐδελον: epiteto prediletto dalla lingua letteraria, ma, come ha osservato G. Klaffenbach, in «*Glotta*» XLVIII 1970, pp. 204-5, non estraneo

alla lingua parlata. Etimologia e significato sono incerti; se si interpreta « visibile da lontano », ne risulta che Crisa, secondo il poeta, sorgeva in un luogo elevato. Cfr. p. 91.

441. ἀστέρη... μέσῳ ἡματι: cfr. *Il.* IV 75-84. L'astro che appare di pieno giorno è una meteora (Ilgen).

452-5. Cfr. *Od.* III 71-4, IX 252-5: si tratta, come notava Tucidide (I 5), di una domanda abituale, e tutt'altro che offensiva. La pirateria era esercitata, nell'età eroica, anche dai principi: *Od.* IX 39-42, XVI 424-7.

456. ἥσθον: qui, come più oltre (vv. 487, 501), il poeta usa forme duali con un soggetto al plurale, e coordinate con verbi al plurale. Ciò significa che egli conosceva queste forme ma non aveva più idea del loro significato (A. Debrunner, in « Glotta » XV 1926-1927, pp. 16-7; Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, pp. 28-9). Il nostro rapsodo è in buona compagnia: fenomeni analoghi (anche soggetto al duale con verbo al plurale; confusione fra le desinenze della seconda e della terza persona duale) sono frequenti nell'epopea. Ciò si spiega col fatto che il duale era scomparso nel dialetto ionico e nell'eolico d'Asia; i rapsodi ne fanno uso, anche a sproposito, per dare un colorito arcaico al proprio stile. Cfr. A. Cuny, *Le nombre duel en grec ancien*, Paris 1906; Chantraine, *Grammaire* II, pp. 28-9.

457. δπλα: in senso stretto, indica le corde; qui si riferisce all'intera attrezzatura, come in *Od.* II 389-90.

466. οὔλε: è un vocativo; ma, coordinato con l'imperativo χαῖρε, viene sentito come equivalente a οὔλος ἴσθι, « sta sano ». Cfr. E. Schwyzer, in « Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung » LXIV 1937, p. 99.

472. νόστου: significa, in questo caso, viaggio in generale, e non ritorno; cfr. W. J. Verdenius, in « Mnemosyne » XXII 1969, p. 195.

487-9. Cfr. vv. 457, 503-7, e note. I marinai ammainano la vela — la nave più antica ha soltanto una vela (cfr. v. 406); il plurale si spiega col fatto che essa era composta di più teli cuciti insieme —, sciogliendo le corde e le cinghie che la tenevano tesa. L'albero viene smontato e deposto in un alloggiamento che si trova sul ponte: si noti che alla partenza la nave è sempre spinta a forza di remi, e l'albero viene issato al largo, se si alza il vento. La manovra si compie mediante i πρότοναι (ο πρότονα), stragli o cavi di straglio, che fissano l'albero verso prora (cfr. v. 504). Infine la nave è tirata sulla sabbia e puntellata con grosse pietre. Cfr. L. Casson, *Ships and Seemannship in the Ancient World*, Princeton 1971.

488. ἐπὶ ἡπείρου. Il testo del codice M, ἐπ' ἡπείρου, è troppo corto di una sillaba; quello degli altri codici, ἐπὶ ἡπείρου, presenta uno iato che quasi tutti i critici ritengono intollerabile: fanno eccezione solo F. Spitzner, *De versu Graecorum heroico*, 1816; O. Regenbogen, in « Eranos » LIV 1956, p. 56. Sono state proposte varie

correzioni (ved. apparato), ma è chiaro che nessuna può considerarsi soddisfacente. L'Agar, seguito da Allen-Sikes-Halliday, suggerisce ἀν' ἐπ' ἡπείρου ἐρύσασθε richiamando il v. 506; ma qui fra il preverbo ἀνά e il verbo si inserirebbe, oltre a un sostantivo, anche una preposizione, il che sembra troppo. D'altra parte, ἐπὶ ἡπείρου non rappresenta un caso del tutto isolato: W. Christ, *Metrik der Griechen und Römer*, Leipzig 1874, p. 213, cita dai poemi omerici una cospicua serie di iati altrettanto ingiustificabili, e sospetti, ma non emendati dagli editori (fra cui ἐπὶ Ἑκτορι, *Il.* XXII 206: cfr. la nota del Leaf). Se si rinuncia a correggere nell'*Iliade*, si può rinunciare anche qui.

496. Δελφεῖος: Δελφίνιος, Delfinio, del codice M, qui non può accettarsi, perché il primo iota è lungo (cfr. v. 495; Licofrone, v. 208; e il supplemento del Lobel a Callimaco, fr. 229, 12). Deve preferirsi dunque la variante Δέλφειος; l'accentuazione corretta è però Δελφεῖος (cfr. Πυθεῖος, v. 373). Si ritiene in generale che il passo sia corrotto; secondo lo Hermann, « quest'ara sarà delfinia e famosa, è il discorso di un pazzo »; e lo stesso varrebbe per « quest'ara sarà delfica e famosa ». Ma una interpunzione elimina l'assurdità.

503-7. Sulla manovra di sbarco, cfr. vv. 487-9 e nota; *Il.* I 433-7, 485-6; *Od.* IX 546-7, XV 495-500. Nel papiro 53 Allen dell'*Iliade* (papiro Vitelli) fra i vv. 485 e 486 del primo canto sono inseriti altri due esametri identici a quelli del nostro inno. Lo sbarco è un tema frequente nell'epopea, e ogni poeta, pur servendosi di un linguaggio formulare, può ricordarlo brevemente o indugiarsi nella descrizione: grazie al papiro vediamo che nel medesimo passo dell'*Iliade* i rapsodi si riservavano la scelta fra le due diverse possibilità.

505. βῆσαν: nei codici della recensione Ψ si legge l'imperfetto βαῖνον, in contrasto con gli altri verbi che sono tutti all'aoristo. Lo stesso accade in *Il.* I 437, ove però, come osserva il Debrunner, in « Indogermanische Forschungen » XXXIX 1920-1921, pp. 202-7, l'imperfetto è giustificato dalla necessità di opporre un βαῖνον intransitivo a un βῆσαν transitivo. Il Debrunner conclude che il nostro poeta imita — e male — dall'*Iliade*: è altrettanto lecito supporre che l'aoristo βῆσαν, conservato dal codice M, rappresenti la lezione originaria, e che βαῖνον sia penetrato in Ψ per influsso del passo omerico parallelo. Lo studioso trova inoltre inopportuno, e dovuto a imitazione, καὶ αὐτοί, « anch'essi », poiché solo i marinai scendono a terra; ma il καὶ pleonastico in questi casi è frequente (cfr. Ebeling, *Lexicon*, s.v. αὐτός).

514-23. I Cretesi sono considerati dagli altri greci come maestri non solo per quanto riguarda il rito (nota ai vv. 388-9), ma anche nel campo della danza e del canto. Cfr. Lillian B. Lawler, in « Transactions American Philological Association » LXXXII 1951, pp.

62-70; R. F. Willetts, *Cretan Culis and Festivals*, London 1962, pp. 123-4, 308-16.

515. ἀγατὸν: ἀγᾶτος, con alfa breve, non ricorre altrove; ma è pienamente accettabile come forma gemella di ἀγαστός (cfr. la copia θαυματός/θαυμαστός, in cui la prima forma è la più arcaica: Schwyzer, *Grammatik* I, p. 503).

516. Il passo di Apollo è considerato caratteristico della danza cretese da Lillian B. Lawler, op. cit. Come la Lawler, seguo la traduzione di Evelyn-White.

529. Passo non chiaro. Di solito si accetta l'interpretazione del Gemoll: « questa (terra) non è desiderabile (ἐπῆρατος) come apportatrice di messi, né come ricca di pascoli ». Allen e Halliday citano a conferma *Od.* XIII 246: ἀλγίστος δ' ἀγαθή, « buona come pascolo di capre ». Ma è dubbio che ἐπῆρατος, « amabile », « desiderabile », possa costruirsi come ἀγαθός. Preferisco l'interpretazione dell'Ernesti: « questa (terra) amabile non è apportatrice di messi, né ricca di pascoli ». La vecchia obiezione, secondo cui sarebbe assurdo chiamare amabile una terra povera, è irrilevante in generale (*Od.* IV 606: Itaca è « nutrice di capre, eppure più amabile di una terra nutrice di cavalli ») e nel caso specifico (il paese di Delfi è amabile, e il poeta lo ha già detto al v. 521).

538. προφύλαχθε: secondo alcuni è un aoristo (C. A. Lobeck, *Paethologiae Graeci sermonis elementa*, Königsberg 1853, pp. 267-8), secondo altri un presente (C. J. Ruijgh, presso A. Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, p. 35, nt. 11 a); e questa tesi è più probabile perché un aoristo coordinato con il perfetto δέδεχθε non si spiegherebbe. Non si tratta però di un presente sincopato, da προφυλάσσετε (LSJ); bensì di una forma atematica, costruita, come suggerisce il Ruijgh, sull'analogia di ἄνωχθε interpretato come presente.

539. κατ' ἐμὴν ἰθὺν γε: anche se si ammette una lacuna dopo questo verso, la correzione (d'altronde lieve) del Matthiae è necessaria: καὶ ἐμὴν ἰθὺν τε non può esistere, in greco, in nessun contesto. ἰθύς ha il significato di « volontà », « proposito » in *Od.* XVI 304; cfr. Esichio, s.v.

540-1. Tutti gl'interpreti, dallo Hermann in poi, riconoscono in questi versi la protasi di un periodo ipotetico. Molti cercano l'apodosi nei versi seguenti: « se verrà commessa (da parte vostra) una colpa, voi sacerdoti sarete per sempre soggetti al potere di altri uomini »; e affermano che il poeta spiega l'insediamento degli Amfictioni a Delfi (p. 92) come un castigo meritato dai sacerdoti per i loro errori. Ma ciò sarebbe in contrasto con la tradizione universalmente accettata nel mondo greco, secondo cui gli Amfictioni agirono per difendere il santuario delfico, minacciato dall'empietà dei Crisèi. L'apodosi è invece espressa nei versi precedenti: « gli uomini verranno al mio tempio a chiedere consiglio,

se vi sarà (da parte di chiunque) errore o colpa ». Queste parole concordano perfettamente coi dati sull'attività dell'oracolo, che consisteva prevalentemente nell'emanare precetti su purificazioni ed espiazioni (cfr. p. 93).

540. εἰ κέ: lo Hermann (cfr. nota precedente) non aveva dato peso alla mancanza di εἰ, « se »; tuttavia la difficoltà esiste: la paratassi, nel periodo ipotetico, è ammissibile, ma non quando la protasi è all'indicativo. Il Reiz e il Franke, seguiti da altri (cfr. anche R. Merkelbach, presso D. Kolk, *Der pythische Apollonhymnus*, p. 35, nt. 39), correggono dunque il primo ἡέ in εἰ δέ: l'errore dello scriba si spiega facilmente supponendo ch'egli abbia letto l'intero verso prima di trascriverlo. La congettura εἰ δέ è basata sul presupposto che i vv. 540-1 debbano essere staccati dalla frase precedente e collegati alla seguente; ma il presupposto, come ho detto sopra, è inaccettabile. Propongo dunque εἰ κε (su εἰ κε col futuro indicativo, cfr. *Il.* II 258, con la nota del Leaf, e *XV* 213; inoltre Schwyzler, *Grammatik* II, pp. 351-2).

541. ὕβρις: sul concetto di ὕβρις (« violenza », « oltraggio »; « offesa alle norme »), cfr. C. Del Grande, *Hybris*, Napoli 1947. ἡ θέμις ἐστὶ: « come è ineluttabile »: *themis* designa anche « una qualità immanente in un gruppo » (H. Vos, *Θέμις...*, pp. 21-2, 35-8). I mortali tendono per natura a commettere colpe ed errori.

542-4. Apollo vaticina l'avvento degli Amficioni a Delfi come un fatto necessario, ma non come un castigo per i sacerdoti o per Delfi in generale (cfr. la nota a vv. 540-1).

Inno IV. A Hermes

1. Ἑρμῆν: la forma contratta Ἑρμῆς è la più diffusa negl'inni, e appare sporadicamente anche nei poemi: *Il.* XX 72; *Od.* V 54, VIII 334, XIV 435, XXIV 1. Μαῖαδος: nella genealogia mitica è una delle sette Pleiadi, figlie di Atlante; forse in origine ninfe dei monti, poi identificate con un gruppo di stelle situate fra il Toro, l'Ariete e Perseo. Μαῖα in greco significa « mamma », e anche « nutrice »; è dunque un appellativo adatto a una « dea terra » (lo nota ad esempio O. Kern, *Die Religion der Griechen* I, Berlin 1926, p. 132). Non è escluso però che l'omofonia tra l'appellativo e il nome della dea — che d'altra parte è chiamata anche Μαῖας — sia casuale.

2. Κυλλήνης: monte dell'Arcadia. Sulla cima sorgeva un tempio con una immagine arcaica di Hermes (Pausania, VIII 17,1-2); sui fianchi esistono varie grotte, e in una di queste si sono trovate tracce di culto (Pieske, RE, s.v. *Kyllene*, col. 2455). Hermes era venerato anche nella città di Cillene in Elide (Pausania, VI 26,5). L'Arcadia è definita « ricca di greggi » perché in essa, più a lungo che

altrove, è sopravvissuta un'economia primitiva di carattere pastorale. Perciò in Arcadia è particolarmente intenso il culto delle divinità pastorali come Hermes e Pan (cfr. inno XIX).

3. ἐπιούριον: s'interpreta « veloce » grazie a due glosse conservate da Esichio: οὐνή « corri » (arcadico); οὐνόν, « corsa » (cipriota). Cfr. Th. Bergk, in « Philologus » XI 1856, p. 384; K. Latte, in « Glotta » XXXIV 1954-1955, pp. 192-5.

7. νυκτὸς ἀμολγῶ: « nel buio della notte » (così interpretavano Eschilo, fr. 103 Mette, ed Euripide, fr. 104 Nauck). La formula, molto discussa, è stata ora spiegata in modo a mio avviso plausibile da M. Durante, in « Studi micenei ed egeo-anatolici » XI 1970, pp. 54-7; ἀμολγός è connesso con μολγός, « pelle bovina », e « otre ». L'associazione fra l'idea di « copertura, schermo », e quella di « tenebre », è attestata anche in altre lingue; in latino abbiamo *ob-scurus* e *scutum* (scudo di pelle). Tutte le altre ipotesi sono fondate sull'accostamento fra ἀμολγός e il verbo ἀμέλω, « mungere »: ad esempio, « nella mungitura della notte », cioè « nell'ora della notte in cui si munge »; ovvero « nel colmo della notte », perché la mammella al momento della mungitura è ricolma di latte (così già B. Martinus, *Variarum lectionum libri IV*, p. 51); o « nel chiarore notturno » in quanto si tratta di un chiarore lattescente (R. Lazzeroni, in « Studi e saggi linguistici » XI 1971, pp. 40-7). Altre ipotesi, e ampia bibliografia, negli articoli del Durante e del Lazzeroni.

8. ὥρᾱ: nel significato di « finché, per tutto il tempo che, mentre », si costruisce con l'indicativo o il congiuntivo; solo in questo passo s'incontra con l'ottativo. Ilgen, Hermann, e ancora Schwyzler, *Grammatik* II, p. 651, pensano all'ottativo del discorso indiretto (ipotesi improbabile); Matthiae e Gemoll a un ottativo iterativo. Il verbo reggente è infatti μισγέσκειτο: Zeus soleva unirsi con Maia, ogni volta che Era dormiva. (cfr. inno XVIII 8 e nota).

11. δέκατος μείς: il parto « nel decimo mese » non costituisce un problema; come i moderni, anche gli antichi calcolavano la durata della gravidanza in 280 giorni, quindi in nove mesi e dieci giorni circa (Ippocrate, *de octomestri partu* II 3, X 3-4, ed. Grensemann). In alcuni passi tuttavia si allude a dieci mesi interi (Virgilio, *Ecl.* 4, 61; Aulo Gellio, III 16): in questi casi, sembra, si pensa al mese siderale (cioè all'intervallo fra due ritorni consecutivi della luna alla medesima stella fissa) che è di 27 giorni e mezzo; dieci periodi siderali corrispondono dunque a 275 giorni. Cfr. Neugebauer, in « American Journal of Philology » LXXXIV 1963, pp. 64-5.

12. εἰς τε φῶς ἤγαγεν: qui, come nel passo analogo dell'*Iliade*, XIX 118, si parla non della madre, che « dà alla luce », ma di un

potere esterno che decide il momento del parto: Era nell'*Iliade*, Zeus nell'inno (cfr. Allen e Halliday).

14. ἡγήτορ' ὄνειρων: Shelley traduce: « a shepherd of thin dreams », « pastore di esili sogni ». Ermete, divinità notturna per eccellenza, è anche il dio che manda agli uomini i sogni (Apollonio Rodio, IV 1732-3; Apollodoro, 244 Jacoby, fr. 129; Eliodoro, III 5); egli stesso si muove come un'immagine di sogno (cfr. v. 147).

15. πλῆθορον: cfr. ὄδοιδορος, « che sta in agguato lungo le strade ». Presumibilmente non allude alle porte delle case (in cui il ladro vuole penetrare) ma alle porte della città: Ermete insidia il viandante che lascia l'abitato. <

17-8. La precocità è una caratteristica degli dei: cfr. inno III 127-9 (Apollo); Callimaco, *Iov.* 55-7 (Zeus).

19. τετράδι: il quarto giorno del mese era sacro a Ermete: cfr. vv. 55-6 e nota.

24. χέλυν: nelle arti figurative, Ermete è rappresentato molto spesso con una tartaruga (cfr. S. Settis, *Χελώνη, Saggio sull'Afrodite Urania di Fidìa*, Pisa 1966, pp. 83-94), non solo in rapporto all'invenzione della lira, ma anche perché questo animale è considerato dai greci un portafortuna. <

25. Ἐρμῆς... αἰδὼν: l'immagine è diffusa (Sofocle, *Ichneutae* 292-3; Nicandro, *Alexipharmaca* 560) e potrebbe essere antica. In questo passo tuttavia il verso appare fuor di luogo e appesantisce il discorso; dal Ruhnkenius in poi molti critici lo considerano interpolato. Lo stesso può dirsi del v. 111; è notevole poi che i due versi, oltre ad avere il primo emistichio comune, rappresentano la medesima « tendenza », cioè esaltino il primato di Ermete nelle invenzioni. Il Ruhnkenius pensava a un'interpolazione tarda; ma non è escluso che i due versi derivino da un'altro inno a Ermete, o da una stesura differente del nostro inno.

30. σύμβολον: « presagio »; si tratta del presagio in cui ci s'imbatte per caso. Si noti che l'oracolo di Ermete a Phari si esprimeva attraverso la voce della prima persona incontrata dall'interessato dopo la consultazione (Pausania, VII 22,2-3); inoltre il primo essere vivente incontrato uscendo di casa ha un'importanza particolare come segno di fortuna o sfortuna: Aristofane, *Ranae* 196; Luciano, *Pseudologistes* 17. <

31. Ermete vede già nella tartaruga la lira: a quest'ultima infatti si addicono la formula « amica della mensa » (*Od.* XVII 271, cfr. VIII 99) e l'epiteto χοροῦτος (passivo: « suonata durante la danza »). Il Radermacher, seguito da tutti gli editori più recenti, restituisce la forma dei codici χοροῦτε (attivo: « che batti il suolo col piede danzando »); egli immagina che Ermete, in vena di umorismo, paragoni la tartaruga a una danzatrice. <

32-3. Passo difficile, variamente interpretato. Oltre ai commenti più noti, cfr. A. Ludwich, *Hymnenbau*, pp. 46-7; R. Y. Tyrrell, in « *Hermathena* » IX 1894-1896, p. 42; id., in « *Classical Review* » VIII 1894, p. 398; T. L. Agar, ibid., XXXV 1921, pp. 13-4. Per ottenere un significato soddisfacente, è necessario correggere ἔσσι (« sei ») in ἔσσο (« indossi »): lo aveva intuito il Matthiae, *Animadversiones*, p. 214, ma non aveva accolto la congettura nella sua edizione per evitare una presunta irregolarità metrica (l'originario digamma iniziale di ἔσσο non influisce sulla quantità della sillaba precedente; il fatto è ammissibile nell'epopea in genere e quasi normale nell'inno a Ermete).

36. Lo stesso proverbio si trova in Esiodo, *Op.* 365. Un grammatico, la cui nota è conservata in parecchi codici, accusa Esiodo di aver rubato il verso a Omero: ση (μείωσαι) τὸν ἡσίοδον κεκλοφῶτα τὸν στίχον (L II f). Molti critici moderni pensano invece che l'anonimo rapsodo dell'inno abbia imitato – o parodiato – il verso di Esiodo; ma questa opinione non è più fondata dell'antica (cfr. pp. LII e 174).

42. αἰών': in origine, « forza vitale »; da questo significato derivano sia quelli di « durata della vita », e infine « eternità »; sia quello di « midollo spinale ». Cfr. É. Benveniste, in « *Bulletin de la Société de linguistique* » XXXVIII 1937, pp. 103-12; A. J. Festugière, in « *La parola del passato* » IV 1949, pp. 172-89; E. Degani, *Αἰών da Omero ad Aristotele*, Padova 1961. Ritroviamo αἰών al v. 119, nel senso di « midollo spinale », ma con particolare riferimento alle vertebre cervicali; anche qui, a proposito della tartaruga, s'intende spesso « midollo », ma si deve pensare piuttosto a una metafora: la polpa della tartaruga sta al guscio come il midollo alle ossa (Baumeister, Radermacher).

45. ἀμαρυγαί: i codici della recensione $\times$ conservano la variante ἀμαλδύναι; il suo significato e la sua origine sono incomprensibili. Cfr. P. S. Breuning, *De hymnorum Homericorum memoria*, p. 80.

47. πῆξε... καλάμοιο: a che servano gli steli di canna infissi nel guscio non è chiaro; tuttavia Aristofane, *Ranae* 232, definisce la canna ὑπολύριος, cioè considera normale la sua presenza nella lira. Polluce, IV 62, afferma che in origine i bracci erano di canna; ma questa notizia, quand'anche fosse credibile, non spiegherebbe il nostro passo, in cui i bracci sono ben distinti dagli steli di canna. Aristide Quintiliano, II 18, osserva che l'applicazione di una καλάμη (« cannuccia ») accentua la sonorità delle corde; ciò fa supporre che il ponticello fosse di canna. Ma nelle lire più antiche il ponticello manca, e comunque sarebbe di un sol pezzo, mentre qui si parla di vari steli. Secondo il Radermacher, il poeta allude alla cordiera; ma anche questa era di un solo pezzo; inoltre doveva essere fissata sulla superficie esterna della tavola armonica, e non,

come qui, all'interno della cassa. Il Reinach (« Dictionnaire des Antiquités », s.v. *Lyra*, p. 1439) pensava che le canne venissero disposte lungo l'orlo del guscio per tenere ferma e tesa la pelle; ma questo sistema avrebbe portato a una troppo rapida usura del materiale (sembra preferibile supporre che la pelle fosse saldata al guscio con mastice o con legacci).

47-8. Il Barnes e il Pierson hanno eliminato dal testo διὰ ῥινοῖο, per evitare il parallelismo fra due διὰ che reggono casi differenti. Ma il problema non si pone; πειρήνας διὰ equivale a διαπειρήνας, e νῶτα è oggetto di πειρήνας (« perforando il dorso »): così già il Matthiae, seguito dalla maggioranza degli editori. Deve aggiungersi che διὰ ῥινοῖο dipende da πῆξε (cfr. Pindaro, *Nem.* 7, 26: πῆξε διὰ φρενῶν ξίφος); quindi πειρήνας διὰ νῶτα è una proposizione incidentale.

49. Già gli antichi trovavano strano che Ermete disponesse di pelle bovina prima di avere sottratto le vacche ad Apollo, e modificarono l'ordine del racconto, collocando l'invenzione della lira dopo il furto (Apollodoro, III 112-115).

51. συμφώνους: « concordi », « consonanti », « in armonia fra loro ». Cfr. Platone, *Symp.* 187 b; *Crat.* 405 d; *Resp.* 430 e; Aristosseno, *Elementa harmonica*, passim. Il materiale usato per le corde era in origine minugia di ovini (cfr. anche *Od.* XXI 408); più tardi si usarono invece tendini (Luciano, *Dialogi marini* 1, 4; scolio ad Aristofane, *Ranae* 232).

53. ἐπειρήτυξε: « saggiò il tono (delle corde) »; cfr. E. K. Borthwick, in « Classical Quarterly » IX 1959, p. 27, nt. 3. Il plettro è ricordato anche nell'inno III 185; non è mai menzionato da Omero, ma viene raffigurato con vari tipi di strumenti a corde in età micenea e geometrica (B. Aign, *Die Geschichte der Musikinstrumente des ägäischen Raumes*, passim). κατὰ μέρος: i codici hanno qui κατὰ μέλος, più oltre (vv. 419, 501) κατὰ μέρος. Dal Martinus in poi, si preferisce κατὰ μέρος, che dà un senso più soddisfacente: « una dopo l'altra ». Allen, a partire dall'edizione del 1911, ha opitato per κατὰ μέλος, sebbene « saggiare le corde secondo il canto » (questo è infatti il significato di μέλος: cfr. H. Koller, in « Glotta », XLIII 1965, pp. 24-38) non sia molto soddisfacente. Allen e Halliday osservano che μέρος non s'incontra mai in Omero; ciò tuttavia non ha importanza, perché non si tratta certo di un neologismo (cfr. Schwyzler, *Grammatik* I, p. 512), e nell'inno II 399, tutti gli editori (compreso Allen) leggono μέρ[ος]. Del resto, in Omero non s'incontra μέρος come « canto, melodia, musica », ma solo τὰ μέλεα, « le membra ».

55-6. Lo scambio di motteggi e scherzi nel corso dei banchetti < è spesso ricordato dalle fonti; i commentatori suggeriscono che il rapsodo pensi in particolare ai banchetti tenuti nel quarto giorno

del mese in onore di Hermes (Aristofane, *Plut.* 1126, con lo scoliaste; Esichio, s.v. τετραδισταί). S'intende che il canto di Hermes è paragonato a quello conviviale non tanto per il contenuto, quanto per il carattere d'improvvisazione.

56. ἡβηται: cfr. Teognide, v. 877 (Allen e Halliday, *Addenda*, p. 448).

57-9. La nascita degli dei è uno dei temi preferiti nei proemi epici. Che lo stesso Hermes canti la propria nascita, è singolare per noi, ma evidentemente non per i rapsodi: cfr. inno XXVII 19-20, e nota.

70. Nella versione di Antonino Liberale, 23, Hermes ruba i buoi di Admeto (il re di Fere in Tessaglia), affidati alla custodia di Apollo. Qui, e in Apollodoro, III 112, si allude invece all'armento di Apollo; esso pascola nella Pieria, perché questa regione si trova ai piedi dell'Olimpo.

78. κατὰ δ'ἐμπαλιν... ἔβαινε: poiché le vacche camminano a ritroso, Hermes le segue guardando in avanti; solo così può guidarle. <

79-80. αὐτίκα ῥιψίν: il testo dell'archetipo, σάνδαλα δ'αὐτίκ' ἔριψεν ecc., dovrebbe tradursi: « Hermes gettò i sandali sulla sabbia marina, (e) intrecciò (altri sandali) inauditi, impensati » ecc. Il passo, prescindendo dalla struttura goffa e stentata, è discutibile per il contenuto: il Ludwig, il Radermacher, l'Humbert, accettano ἔριψεν, « gettò », perché credono che Hermes fosse già dotato di calzature nel momento in cui si costruisce i sandali destinati a confondere le tracce. Ma ciò è molto improbabile: il v. 273, « teneri sono i miei piedi e dura sotto di essi è la terra » dimostra che Hermes cammina abitualmente a piedi nudi (cfr. anche Apollodoro, III 112). Il Matthiae ha emendato ἔριψεν in ἔραψεν: Hermes cucì i sandali; ma il cucire si adatta piuttosto a sandali di cuoio che a calzature costituite di rami intrecciati. Sembra preferibile la congettura del Postgate, αὐτίκα ῥιψίν: Hermes dunque intrecciò i sandali, oltreché con tamerici e mirto, anche con vimini.

81. μυσινουειδέας ὄζους: S. Eitrem, in « Philologus » LXV 1906, p. 255, ricorda opportunamente che nel tempio di Atena Poliade, ad Atene, esisteva un arcaico simulacro di Hermes, coperto interamente di mirto (Pausania, I 27,1). Il mirto è sacro a Hermes in quanto dio della fecondità (J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, p. 90; cfr. Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali...*, pp. 17-38). Le tamerici (salmastre ed arse, com'è noto) sono ricordate perché la scena si svolge sulla riva sabbiosa del mare.

82. νεοθηλέος ἀγκαλὸν ὕλης: il sostantivo ἀγκαλός (secondo alcuni ἀγκαλόν, neutro) è attestato solo in questo passo; è chiaro comunque che significa « bracciata », come ἀγκαλῖς, e talvolta, in testi tardi, ἀγκάλῃ. Dallo Stefano in poi tutti gli editori scrivono ἄγκαλον, secondo la regola generale dei sostantivi in -αλος; ma

questa regola subisce molte eccezioni (Θεσσαλός, αἰγιαλός, ὀμφαλός, μυαλός, ἀστραλός), quindi è più prudente seguire la grafia dei manoscritti. Nel codice M si legge invece νεοθηλέαν ἀγκαλωρήν, corruzione di cui è difficile spiegare l'origine. Sia l'Allen, sia il Radermacher, credevano che nella lezione di M si celasse la voce ὥρη, e tentarono di inserirla nel testo (cfr. anche la polemica fra i due studiosi in « Classical Quarterly » XXVII 1933, pp. 156, 200), ma con scarso successo. ὥρα può significare « fioritura », e perfino « frutti di stagione » (Senofonte, *Hist. Gr.* II 1,1); ma non « steli di piante erbacee », o « frasche di sempreverdi ». Inoltre l'accusativo femminile νεοθηλέαν, per νεοθηλέα, ammesso da Allen, sarebbe tollerabile solo in un testo tardo, non certo in un proemio epico.

85. ὁδοιπορίην ἀλεείνων: in tutte le altre fonti ἀλεείνω significa « evitare », « schivare »; ma Hermes non vuole affatto evitare il cammino, e neanche — come suppongono Allen e Halliday — la fatica del cammino, che anzi viene accresciuta dai suoi strani calzari. Né vuole evitare le strade regolari, frequentate — così, tra gli altri, il Radermacher — che anzi percorre con disinvoltura: cfr. vv. 188, 226 e soprattutto 203. Il suo scopo è manifestamente quello di confondere le tracce, e a ciò pensava il Windisch nel proporre ὁδοιπορίην ἀλεγύνων, « preparando il viaggio ». Ma il van Herwerden ha notato che ἀλεείνω ricorre anche in un altro passo dell'inno (v. 239 e nota) ove pure si tende a eliminarlo perché il significato « evitare » non è accettabile. In ambedue i luoghi invece il contesto è logico e chiaro se ἀλεείνω si interpreta « celare »: qui Hermes vuole celare il cammino che percorrerà, al v. 239, nascondersi. Il van Herwerden conclude che è più prudente non correggere un termine usato due volte nello stesso carme con lo stesso senso; tanto più, si può aggiungere, che la lingua dell'inno è ricca di idiotismi. Del resto il significato di « celare » è attestato da Esichio per ἀλεάζειν, che ha la stessa radice di ἀλεείνειν.

86. αὐτοτροπήσας: voce di significato oscuro (come la variante αὐτοπρεπής). Poiché conosciamo ἀλλοτροπέω « trasformare »; ἐτερότροπος, « diverso », si presume che αὐτοτροπέω significhi « agire secondo la propria natura », quindi « agire in modo originale ».

87-93. Passando per Onchesto, in Beozia (cfr. inno III 229-38), Hermes incontra un vecchio contadino, e gli promette una buona vendemmia in cambio del suo silenzio; il vecchio invece, interrogato da Apollo, gli rivelerà di aver visto passare l'armento guidato da un fanciullo (vv. 184-212). Antonino Liberale, 23, che attinge a varie fonti (fra cui Esiodo, fr. 256 Merkelbach-West) e perciò rappresenta entro certi limiti la versione più divulgata, racconta una storia analoga nel motivo ispiratore, ma diversa nei particolari: l'incontro avviene in Arcadia; il testimone, che nell'inno è anonimo, si chiama Batto; Hermes riesce a smascherare la doppiez-

za di Batto e lo punisce pietrificandolo con la sua bacchetta magica (cfr. anche vv. 70, 216, e note). Il mito è stato studiato a fondo da R. Holland, in « *Rheinisches Museum* » LVII 1926, pp. 156-83. È impossibile, naturalmente, stabilire quale delle due versioni sia più antica; comunque, l'idea che il rapsodo abbia spostato la scena dall'Arcadia alla Beozia per campanilismo è inaccettabile. Onchesto figura nell'itinerario di Ermes perché il culto di questa divinità era profondamente radicato nella Beozia orientale: quasi quanto in Arcadia (cfr. Holland, p. 167).

92. Modo proverbiale assai diffuso: già il Ruhnkenius cita Plauto, *Mil.* 572-3; cfr. poi le note del Radermacher, e di Allen e Halliday.

93. ὅτε... αὐτοῦ: il Radermacher spiega: altrimenti (ὅτε μή τι = εἰ δὲ μή γε) sarai danneggiato nei tuoi beni.

94. ἰφθίμα: significa senza dubbio « forte, vigoroso »; l'etimologia è ignota (sembra molto difficile un rapporto con ἰφι, strumentale da *φις, « forza »: cfr. A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina 1956, pp. 21-2 e nt. 13). Gli studi più recenti sono: J. Warden, in « *Phoenix* » XXIII 1969, pp. 143-58; A. Athanassakis, in « *Glotta* » XLIX 1971, pp. 1-21.

98. δημιοεργός: in senso proprio vale « chi lavora alle cose concernenti il *demos* »; il primo elemento del composto è infatti l'aggettivo δῆμιος. In pratica, si può interpretare « le cui attività concernono il *demos* ». Cfr. Françoise Bader, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Paris 1965, pp. 133-41; A. Heubeck, in *Studi linguistici V. Pisani* II, Brescia 1969, pp. 535-44; G. Maddoli, in « *Studi micenei ed egeo-anatolici* » XII 1970, pp. 48-51. Il termine designa ora pubblici funzionari, ora categorie professionali (di un certo prestigio): K. Murakawa, in « *Historia* » VI 1957, pp. 385-415. In questo verso, il poeta vuol dire probabilmente che l'alba « spinge gli uomini al lavoro » (Evelyn-White); cfr. il passo sull'alba e l'aurora in Esiodo, *Op.* 576-81.

99-100. Σελήνη Πάλλαντος: Selene, figlia di Pallante. In Esiodo, *Theog.* 371-2, e altrove, il padre di Selene e di Eos è il titano Iperione, fratello di Pallante. Nelle fonti affiora sporadicamente una tendenza alla confusione tra i due fratelli: Pallante prende il posto di Iperione, qui, come padre di Selene; in Ovidio, come padre dell'Aurora (*Met.* IX 421, XV 191, 700; *Fasti* IV 373, VI 567).

100. μέγα μηδομένοιο. È certo che l'archetipo conteneva già, come attributo di ἄνακτος, un patronimico: anzi doveva già presentare, come in tanti altri casi, due forme, una nel testo e l'altra come variante interlineare o marginale. Infatti M p danno il patronimico di tipo ionico, μεγαμηδεΐδης; E T, quello di tipo eolico, μεγαμήδειος; L II contaminano le due forme. Gli editori moderni optano per la forma ionica; si dovrebbe invece preferire quella eo-

lica, che era meno popolare, e che quindi un copista medievale non avrebbe aggiunto di propria iniziativa. Ritengo però, con l'Ilgén e il Gemoll, che l'archetipo non sia, in questo punto, fededegno. Nessun'altra fonte ricorda un Megamede; il padre di Pallante è Kreios in Esiodo, *Theog.* 375-7, e in Apollodoro, I 8. È vero che il mito greco è infinitamente ricco, e non possiamo pretendere di conoscerne tutte le figure: ciò non toglie che si debba essere prudenti nell'accettare un nuovo personaggio. Questo Megamede somiglia molto ai nomi inventati per colmare le falle di una genealogia eroica (Archelao, Euridice, Tersippo), o per individuare un fantomatico guerriero destinato a cadere sotto i colpi di Aiace o di Ettore. Invenzioni di questo tipo sono fuor di luogo nel mito dei Titani. Le due forme di patronimico attestate nei codici potrebbero rappresentare due tentativi, dovuti al redattore dell'archetipo, di interpretare una parola illeggibile o abbreviata; Ilgén proponeva μέγα θυμήταο, Gemoll μέγα δυναμένοιο; ma il testo dei codici fa pensare piuttosto a μέγα μηδομένοιο (cfr. Esiodo, fr. 204, 123: μεγὰλ' ἀνδράσι μηδομένοιο; al v. 64 dello stesso frammento si leggeva appunto μέγα μηδομένοιο, ma nella edizione di Merkelbach e West questa lettura è abbandonata). Il significato, in un testo epico, dovrebbe essere « dagli alti pensieri »: cfr. M. Bissinger, *Der Adjektiv μέγας in der griechischen Dichtung* I, München 1966, pp. 246-52. L'espressione non è inadeguata per Pallante, che nella genealogia esiodica (*Theog.* 383-8) è sposo di Stige; e padre di Ζῆλος, « emulazione »; Νίκη, « vittoria »; Κράτος, « potere »; Βίη, « forza ».

106. ἀθρόας: sull'accusativo con -α- breve, cfr. p. LVI.

108. σὺν δ'έφορει ζύλα πολλά: è la proposizione reggente; δέ è apodotico (Allen, Halliday), cioè sottolinea il fatto che l'azione della principale è successiva a quella delle dipendenti. Cfr. inno III 351 e nota.

109. ἐν δ'ἔλλε σιδεῖω. Il testo di M, ἐνίᾱλλε σιδήρῳ, è stato risanato dal Ludwig e soprattutto dal Radermacher: ἐν δ'ἔλλε σιδεῖω (scil. ὅζῳ); il dio fa girare un ramo di alloro in un ramo di melograno. σιδεῖω ha lo iota breve, come σιδῆ in Empedocle, fr. 80 Diels-Kranz, e σιδιον in Aristofane, *Nubes* 881. Il testo degli altri codici, ἐπέλεψε σιδήρῳ, ha di per sé un significato accettabile: Ermete, preso un ramo di alloro, lo scorteccia (o lo sfronda, o lo aguzza), con un arnese di ferro. Ma la descrizione resta incompleta, perché si nomina solo uno dei due legni necessari; dovremmo dunque supporre una lacuna dopo il v. 109 (cfr. la nota a II 210-1). Il Radermacher suggerisce che nell'archetipo si leggesse già ἐνίᾱλλε σιδήρῳ riprodotto fedelmente da M, e che ἐπέλεψε sia una congettura di Ψ (da cui discendono tutti gli altri codici).

110. θερμός ἀυτή: cfr. Esiodo, *Theog.* 696; ἡδύς ἀυτή in *Od.* XII 369. Solo in questi casi le forme maschili θερμός, ἡδύς sono

usate per il femminile: secondo una recente ipotesi, ciò si deve all'influsso della famosa clausola $\theta\eta\lambda\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\eta$, *Od.* VI 122 (W. Kastner, *Die griechischen Adjektive zweier Endungen*, Heidelberg 1967, p. 22).

111. Sull'autenticità di questo verso si nutrono legittimi dubbi: cfr. v. 25 e nota.

115-37. Il sacrificio di Ermes rispecchia solo in parte il rituale documentato nelle altre fonti; le peculiarità sono finora inesplicate. Com'è noto, nel mondo greco si distinguono due tipi fondamentali di sacrificio: nel primo, dedicato in prevalenza (ma non esclusivamente) agli dei inferi, agli eroi, ai morti, la vittima era interamente bruciata (olocausto), o gettata in mare, ecc. Nel secondo tipo, proprio degli dei olimpici, il celebrante e gli astanti banchettavano con le carni della vittima; solo la parte riservata al dio veniva bruciata, e spesso si trattava della parte meno buona, e non commestibile (ossa, grasso). Cfr. K. Meuli, « Griechische Opferbräuche », in *Phyllobolia P. von der Mühl*, Basel 1946, pp. 185-288; Nilsson, *Geschichte* I, pp. 132-157; W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972. Le origini e i motivi ispiratori del secondo tipo sono oggetto di un'ampia discussione che non è possibile qui riferire. Secondo il Nilsson, l'abitudine di lasciare gli scarti al dio e dividere i pezzi migliori fra gli astanti non è originaria: questa ipotesi, respinta da molti autori, si addice peraltro al nostro inno, in cui Ermes riserva agli dei dodici parti, ognuna delle quali contiene un pezzo particolarmente pregiato (vv. 128-9). Che un dio celebri un sacrificio ad altri dei, è normale, e tanto più nel caso di Ermes (cfr. Erika Simon, *Opfernde Götter*, Berlin 1953). Poiché Ermes è stabilmente incluso nel canone dei dodici dei dobbiamo supporre, con S. Eitrem, in « *Philologus* » LXV 1906, pp. 257-8, ch'egli sia in questo caso celebrante e destinatario del sacrificio nello stesso tempo. Altri pensano invece che sia solo celebrante, o perché il poeta si ispira a una tradizione che non comprende Ermes fra i dodici dei (Radermacher), o perché il dio fanciullo non è stato ancora accolto nell'Olimpo. La singolarità dell'episodio consiste in primo luogo nel fatto che le carni destinate agli dei non vengono bruciate, bensì cotte, e messe in mostra come trofeo dell'impresa compiuta (vv. 134-6). Che Ermes, per quanto affamato, non mangi la sua parte come destinatario del sacrificio, può forse essere spiegato: egli si priva della sua parte ($\delta\sigma\tau\eta \chi\rho\epsilon\acute{\alpha}\omega\nu$, v. 130), perché anche gli altri dei, non essendo state bruciate le loro parti, non hanno avuto nulla. Più notevole è l'astinenza di Ermes come celebrante; mancano insomma due elementi essenziali della cerimonia, e si è indotti a concludere che il dio ha preparato un sacrificio senza condurlo a termine.

116. Altro esempio di $\delta\acute{\epsilon}$ apodotico (cfr. v. 108 e nota).

119. αἰῶνας: cfr. v. 42 e nota. Qui si allude in particolare alle vertebre cervicali; si noti che l'italiano nuca deriva dall'arabo *nukhā*, che significa midollo spinale.

124-6. Le pelli delle vittime restano al celebrante; in questo Er- <
mes segue il rituale del sacrificio « olimpico ». Secondo una diffusa opinione, il poeta si ispira a una roccia il cui aspetto suggeriva l'idea di due pelli bovine tese sulla superficie. K. O. Müller, « Die Hermes-Grotte bei Pylos », in Gerhard, *Hyperboreisch-römische Studien* I, 1833, p. 310 (che non ho potuto vedere), riteneva di aver individuato le due « pelli » nell'interno di una grotta con stalattiti, a Pilo in Messenia. Ma il testo suggerisce che le pelli si trovino all'esterno di una roccia, non dentro una grotta (ved. soprattutto vv. 403-4), e il fenomeno dovrebbe comunque essere cercato non in Messenia – dove si era recato Ermes secondo Antonino Libera- <
le, 23, e le sue fonti –, ma nei pressi dell'Alfeo, dove si svolge l'episodio narrato nell'inno.

128. Si ritiene che la divisione delle carni in dodici parti alluda <
al culto dei « dodici dei »; l'ipotesi è accettabile anche perché il sacrificio si svolge lungo il basso corso dell'Alfeo (ciò risulta dai riferimenti alla terra di Pilo: cfr. vv. 216, 342, ecc.), dunque non molto lontano da Olimpia, che era un centro di questo culto. In alcune città e in alcuni santuari greci – la diffusione del fenomeno, per quanto sappiamo, è limitata – si venerava un gruppo di dodici divinità, scelte non tanto secondo il prestigio di cui godevano nell'Olimpo di Omero e di Esiodo quanto in base a tradizioni e preferenze locali. L'unico elemento comune ai vari centri è il numero dodici; per il resto, variano sia le modalità del culto, sia i nomi degli dei. Un nucleo stabile sembra essere costituito da: Zeus, Era, Apollo, Artemide, Ermes, Atena, Posidone. Il Wilamowitz, *Glaube* I, pp. 322-3, suppone che il costume di venerare i dodici dei abbia avuto origine fra gli Ioni d'Asia, « in epoca antica »; il Weinreich, in Roscher, *Lexicon*, s.v. *Zwölfgötter*, coll. 827-33, pensa di poter precisare « non oltre il VII secolo a.C. ».

129. γέρας: « omaggio », « privilegio »: cfr. anche v. 122. Nella forma consueta del sacrificio, in cui naturalmente il celebrante non è solo, le parti migliori toccano ai personaggi di rango più elevato, o agli ospiti (*Il.* VII 321-2; *Od.* IV 65-6, VIII 474-8, XIV 437).

130. δόλης: sul concetto di δόσιος, cfr. H. Jeanmaire, in « Revue des études grecques » LVIII 1945, pp. 66-89; M. van der Valk, *ibid.*, LXIV 1951, pp. 417-22; A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina 1953, pp. 89-122; J. Rudhardt, *op. cit.*, pp. 30-6; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* II, Paris 1969, pp. 198-202. δόσιος indica in generale ciò che è prescritto, doveroso, degno, verso gli dei (cfr. v. 470), e anche verso gli uomini

ni, ma sempre sulla base di una sanzione divina. La prescrizione può anche riferirsi alla sfera rituale: il rito fondato, ordinato da un dio; cfr. inno III 237, e specialmente II 211. Più oltre, vv. 172-3 – ove è significativo il parallelismo con τιμή – indica invece ciò che è dovuto, ciò che spetta a un dio (Wilamowitz, *Glaube* I, p. 15, nt. 2; A. Pagliaro, loc. cit., p. 95, nt. 6). In questo passo c'è un'ambiguità, poiché una parte delle vittime spetterebbe a Ermete e come celebrante del sacrificio (così Jeanmaire, van der Valk) e come dio cui è dedicato il sacrificio (Wilamowitz, Pagliaro); ma egli rinuncia all'uno e all'altro « diritto ».

133. περᾶν. Nei codici si legge περῆν, πέρην', ecc. Le congetture περῆν(αι) del Clarke, e παρεῖν(αι) da παρήμι, del Tucker (cfr. anche R. J. Shackle, in « Classical Review » XXIX 1915, p. 161), devono respingersi perché la desinenza -ναι dell'infinito attivo non è soggetta a elisione; inoltre περῆναι è insoddisfacente per il significato. Non resta che accettare il περᾶν del Barnes: περᾶω, transitivo, si è specializzato nel senso di « trasportare per vendere », quindi « vendere »; ma il significato originario è certo « far passare » (cfr. la nota del Leaf a II. XXI 40).

137. La combustione degli zoccoli e della testa è un altro particolare che corrisponde al rito tradizionale (cfr. vv. 124-6); talvolta però il cranio veniva conservato. Cfr. K. Meuli, *Griechische Opferbräuche...*, pp. 261-2.

138. ἐπειδή: tutti i codici della recensione Ψ' hanno ἐπεὶ; la congettura del Chalcondyles, ἐπεὶ τοι, è stata accolta da molti editori recenti ed è approvata anche dal Denniston, *Particles*, pp. 537, 545. A mio avviso deve preferirsi ἐπειδή, la lezione di M, proprio perché, come osserva il Denniston, ha solo valore temporale, mentre ἐπεὶ τοι ha un valore causale che qui non è pertinente.

140. ἐμάρανε: forma non ionica, poiché conserva l'α lungo. Non deve correggersi, poiché non si corregge ἀγερᾶν in II. XXI 347, né ἀήρ in II. V 864; *Od.* VII 143, IX 144. Né si può citare questa forma per dimostrare che la lingua dell'inno ha un colorito atticizzante, perché – come le altre ora citate – si può spiegare in altri modi (come eolismo, o come volgarismo penetrato casualmente nella tradizione). Cfr. nota a inno II 368.

147. ἦϋτ' ὀμίχλη: così Tetide, II. I 359, sorge dal mare. Sulla divinità incorporea, cfr. Pisani, *Lingue*, pp. 235, 274. Si noti che in *Od.* IV 802, 838, è un'immagine di sogno che passa « lungo il chiavistello »: cfr. sopra, v. 14 e nota, sui rapporti fra Ermete e i sogni.

152. περὶ γυνσί. Tutti gli editori moderni stampano περ' ἑγνύσι coi codici At D x. L'elisione di περὶ non è attestata altrove nei poemi e negli inni omerici, e solo due volte in Esiodo, *Theog.* 678, 733. Singoli casi di elisione, o di apocope, potrebbero spiegarsi

come eolismi (West); ma qui è possibile – e forse più prudente – scrivere *περὶ γυναι*, come ha proposto, con validi argomenti, il Forssman (cfr. apparato).

157-9. ἦ...ἦ. Col Matthiae e il Gemoll accolgo il testo dei codici: ἦ...ἦ. Il Barnes, seguito dalla maggioranza degli editori, scrive ἦ...ἦ, supponendo evidentemente che la madre voglia prospettare due pericoli (o Apollo ti prenderà, o finirai col darti al brigantaggio). Ma la seconda minaccia non ha senso: il brigantaggio è appunto ciò che Ermes ha in programma. La ninfa vuol dire: tu spero di poter fare impunemente il ladro, ma certo Apollo te lo impedirà. ἦ nel senso di « piuttosto che, prima che », può essere usato anche dopo espressioni che non hanno di per sé valore comparativo (LSJ).

159. μεταξέ: nei codici si legge μεταξύ, che tuttavia nel senso di « frattanto » è fuor di luogo, e non può interpretarsi « in futuro », perché acquista questo significato solo in autori molto tardi (Schwyzer, *Grammatik* II, p. 625, nt. 2; R. Renehan, in « Glotta » XLIX 1971, pp. 77-8). È opportuno correggere μεταξέ, come ha proposto per primo lo Schmitt: anche in Esiodo, *Op.* 394, μεταξύ ha sostituito in tutti i codici il raro μέταξέ, attestato dalla tradizione indiretta. Il fatto che in Esiodo, e in Esichio, si legga τὰ μέταξέ, non obbliga però a inserire l'articolo anche in questo passo, come pensano lo Schmitt e altri critici che perciò devono allontanarsi ulteriormente dai codici: μέταξέ, come gli altri avverbi di tempo, può essere usato con e senza l'articolo (cfr. Ebeling, *Lexicon*, s.v. πρίν).

163-5. Si noti il singolare intreccio fra la principale – cui appartiene ancora παραλέων, v. 165 – e la dipendente. Cfr. M. Schmidt, in « Rheinisches Museum » XXVI 1871, pp. 163-4, e H. van Herwerden, *ibid.*, XLIII 1888, p. 77.

186-7. Sul santuario di Posidone a Onchesto, cfr. inno III 229-38.

188. κνώδαλον: significa in origine « animale che morde », quindi fiera; non di rado si riferisce ad animali marini, a buoi, asini, uccelli, ecc. (cfr. LSJ, e lo scoliaste a Nicandro, *Theriaka* 760). La maggior parte dei vecchi critici, e alcuni dei più recenti (Radermacher, Humbert, Weiher), collegano κνώδαλον a γέροντα: Apollo incontra « un vecchio bestione »; o, più liberamente, « un vecchio dalla faccia bestiale » (J. H. Voss, *Mythologische Briefe* I, Stuttgart 1827², pp. 109-10; Humbert), che cura la siepe della vigna. Lo Hermann giudicò pazzesca questa interpretazione, e consigliò al Voss di farsi visitare da un medico (p. CXXI). In realtà l'idea non è per nulla assurda: in varie altre fonti κνώδαλον è riferito a esseri umani (Cratino, fr. 233 Kock; Sofocle, fr. 905 Pearson; Aristofane, *Vespae* 4, *Lys.* 476). Va notato però che non si vuole stigmatizzare la bruttezza, ma piuttosto la perversità: nella *Lisistrata* si

parla delle donne ribelli. Traduco perciò « un vecchio briccone »: il poeta pensa, presumibilmente, al fatto che il vecchio tradirà Ermes. Chi rifiuta questa soluzione, e crede che l'oggetto di εὔρε sia solo γέροντα (Apollo incontra un vecchio) si trova di fronte a un problema, perché non si capisce più cosa stia facendo il contadino: il participio νέμοντα, o δέμοντα, si trova ad avere due complementi oggetti (l'animale e la siepe), uno dei quali è di troppo. Allen, Sikes e Halliday pensano che il contadino stia pascendo (νέμοντα) il suo asino, e interpretano ἔρκος ἀλωῆς, « baluardo della vigna », come apposizione riferita scherzosamente all'asino, parodia della formula ἔρκος Ἀχαιῶν, « baluardo degli Achei ». L'ipotesi è ingegnosa, ma lo scherzo sarebbe stato incomprensibile per il pubblico cui si rivolgeva il poeta, poiché la frase ἔρκος ἀλωῆς, in questo contesto, sarebbe stata intesa immancabilmente nel suo senso proprio, cioè « siepe, recinto, della vigna » (Il. V 90, XVIII 561, 564; Od. XXIV 224; Mosco, 4, 100). I più propongono invece di correggere il testo, sostituendo a κνώδαλον un termine accettabile come attributo o apposizione di γέροντα, ovvero un termine che indichi di per sé il recinto, rispetto al quale ἔρκος ἀλωῆς sia apposizione: per queste e altre congetture ved. l'apparato. Infine O. Rossbach, in « Berliner Philologische Wochenschrift » XXXVI 1916, col. 736, suppone che κνώδαλον possa significare « siepe » (oggetto dentato, dunque spinoso).

192. κεράεσσιν ἐλικτάς: agli stessi animali si attribuiscono più oltre (v. 220) corna diritte; gli epiteti sono perciò meramente esornativi (cfr. W. Richter, *Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter* = *Archaeologia Homerica* II H, Göttingen 1968, p. 48; ibid., pp. 44-5, sulle varietà di bovini allevate nel mondo antico).

202. ὅς'... ἴδοιτο: « ciò che uno può vedere »; il pronome indefinito è sottinteso, come in Il. XXII 199; Esiodo, *Theog.* 741 (Allen e Halliday).

210. ἐπιστροφάδην: « si spostava da un lato all'altro della strada »: per seguire l'andatura ondeggiante dei buoi (Allen e Halliday).

213-4. Apollo scopre Ermes grazie alle sue doti profetiche anche secondo Apollodoro, III 114; cfr. lo scoliaste a Il. XV 256; ma solo qui si allude esplicitamente al volo di un uccello. È noto che gli amori di Ischys e Coronide furono denunciati al dio da un corvo (Esiodo, fr. 60 Merkelbach-West); e l'ornitomanzia è una forma caratteristica della mantica apollinea (Il. I 69-72; Od. XV 525-6; Euripide, *Ion* 179-81; Plutarco, *de Pythiae oraculis* 405 d; Pausania, X 6,1). Cfr. anche vv. 541-9 e nota.

216. Πύλον: il sacrificio di Ermes si è svolto sulle rive dell'Alfeo (vv. 101, 139), quindi il rapsodo pensa a Pilo in Trifilia. Qui però, come altrove, Pilo designa non la città, che è molto più a sud del fiume, ma l'intera regione. Le fonti di Antonino Liberale,

23, spostano invece la scena a Pilo messenica: i due centri sono in concorrenza fra loro anche nel mito dei Nelidi.

221. ἀσφοδελόν: pianta erbacea con fiori bianchi o gialli (appartenente alla famiglia delle gigliacee) il cui bulbo fu largamente usato nell'alimentazione; cfr. I. Chirassi, *Elementi di culture precereali...*, pp. 114-7. Il nome è certamente di origine preellenica: cfr. V. Bertoldi, *Colonizzazioni nell'antico Mediterraneo occidentale*, Napoli 1950, pp. 147-8; J. M. Verporten, in « *Antiquité classique* » XXXI 1962, pp. 111-29. Nell'*Odissea*, il prato asfodelo è la dimora dei morti (XI 539, 573; XXIV 13).

223. λεόντων: i leoni erano diffusi, ancora in piena età storica, non solo in Asia Minore, ma anche nella Grecia settentrionale; cfr. B. Helley, in « *Revue des études anciennes* » LXX 1969, pp. 271-85.

224. Κενταύρου: l'origine e il significato dei centauri non sono stati spiegati finora in modo soddisfacente (cfr. Nilsson, *Geschichte I*, pp. 229-32), e anche l'etimologia del nome è oscura (cfr. da ultimo R. Arena, in « *Archivio glottologico italiano* » LIV 1969, pp. 165-81). Le figurazioni risalgono all'età micenea (Nilsson, tav. 26,2), e riprendono dall'ottavo secolo in poi: K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagen Darstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969, pp. 88-128; V. R. Desborough, R. V. Nicholls, M. Popham, in « *Annual of the British School* » LXV 1970, pp. 21-30. Nell'ottavo e nel settimo secolo i centauri, anziché nella forma classica (e già micenea), appaiono come figure umane intere cui si aggiunge la metà posteriore di un cavallo; hanno dunque due gambe umane e due equine.

226. Si ricordi che Ermete camminava a zigzag; cfr. v. 210 e nota.

239. ἀλείπειν ἔ αὐτόν: anche in questo caso, come al v. 85, alcuni autori attribuiscono ad ἀλείπειν il significato più comune (Ermete tenta di evitare Apollo: così lo Schaefer); altri preferiscono correggere (cfr. apparato). I motivi per cui è lecito e opportuno interpretare ἀλείπειν nel senso di « nascondere » sono stati messi in luce dal van Herwerden (cfr. nota al v. 85); l'interpretazione dello studioso olandese è seguita dal Radermacher, dall'Humbert, e da J. Irigoin, *Lexicon des frühgriechischen Epos*, s.v.

241. Le parole scritte sul margine in alcuni codici (E T L II), θῆρα νέον λοχάων, « tendendo un agguato a una giovane fiera », non possono considerarsi una variante, perché sono del tutto estranee al contesto (cfr. P. S. Breuning, *De hymnorum Homericorum memoria*, p. 94). Potrebbero essere, forse, un residuo di una stesura totalmente diversa. L'interpretazione del Radermacher, seguita dal Weiher, « come una giovane fiera in agguato », non mi sembra sostenibile.

255. θᾶσσον: nei codici si legge θᾶττον, forma attica e beotica; ciò proverebbe secondo alcuni che l'inno è di origine attica o beotica. Ma negli stessi codici al v. 212 si ha θᾶσσον: è abbastanza probabile che tanto i rapsodi quanto il primo redattore dell'inno usassero, o intendessero usare, la medesima forma in ambedue i passi. In mancanza di altri criteri è lecito supporre che sia stata preferita la forma epica θᾶσσον; inoltre è più facile che nel corso della trasmissione scritta siano stati introdotti nuovi atticismi, anziché eliminati quelli già esistenti – come sarebbe accaduto se al v. 212 la lezione originaria fosse θᾶττον.

259. Il testo è oscuro, ma forse non è necessario emendarlo < (numeroso congetture sono elencate nelle note del Gemoll e nell'apparato di Allen e Sikes). Secondo l'Eitrem, RE, s.v. *Hermes*, col. 790, ἡγεμονεύων allude a Ermete ἡγεμών, « psicopompo »: ma lo Ermete psicopompo, appunto a causa della sua funzione, non risiede nell'Inferi. Il rapsodo pensa piuttosto alla arcaica concezione dell'oltretomba come luogo in cui si ripetono per sempre le azioni compiute in vita (cfr. *Od.* XI 572-5, 606-8, 484-6: Orione resta cacciatore, Eracle arciere e Achille continua a regnare). Ermete nutre l'ambizione di essere un capo, sia pure di briganti (cfr. vv. 175, 292); e secondo la minaccia di Apollo eserciterà il suo potere fra i morti (così Schneidewin, in « *Philologus* » III 1848, pp. 677-8; Evelyn-White). ὀλίγοισι μετ' ἀνδράσιν: secondo il Gemoll, potrebbe significare « fra pochi uomini » detto ironicamente per « nessun uomo »; è noto però che ὀλίγος non ha mai questo senso in Omero, in Esiodo e negli inni (l'obiezione non è decisiva, perché la lingua dell'inno IV è atipica). Allen e Halliday interpretano « fra i bambini »: è vero che ὀλίγοι designa spesso i bambini, ma certo non in questo caso, in cui è attribuito di ἀνδρες. Il Matthiae e il Radermacher spiegano « fra i morti », perché le anime erano raffigurate come uomini in miniatura. Non sembra però che i greci considerassero i morti come più piccoli dei vivi: secondo il Rohde, *Psyche* I, Tübingen 1925¹⁰, p. 60, nt. 1, gli artisti attribuivano alle anime dimensioni ridotte per esprimerne l'invisibilità. D'altra parte Agnes C. Moorhouse, in « *Classical Quarterly* » XLI 1946, pp. 31-45, ha dimostrato che nella poesia greca arcaica « piccolo » si dice μικρός; ὀλίγος invece significa « umile », « dappoco », « trascurabile ». Tenendo conto di questo dato, penso che si possa intendere qui « fra vane parvenze d'uomini »: cfr. l'omerico ἀμενηνὰ κάρηνα (*Od.* X 521, 536; XI 29, 49); Virgilio, *Aen.* VI 325: *inops turba*.

261-2. Molti editori non interpungono fra i due versi, e spiegano « quale discorso hai pronunciato, e perché sei venuto qui? ». Ma il « perché » manca nel testo e non si può considerare implicito nel τίνα del v. 261. Le due interrogative non sono coordinate: il

καὶ del v. 262 ha una funzione enfatica (*Il.* II 229; *Od.* I 158, VIII 581, 584; cfr. Kühner-Gerth, *Grammatik* II 2, pp. 247-8), cioè sottolinea la meraviglia di Ermes. Alcuni critici (Matthiae, *Ani-madversiones*, p. 264, e sulle sue orme Hermann, Franke) sostituiscono καὶ con ἤ, perché sentono la mancanza di una particella interrogativa. La correzione non è strettamente necessaria: il tono interrogativo della frase, non di rado, risulta solo dal contesto.

264-5. οὐκ... οὐτε: la sequenza è normale, e non occorre correggere; cfr. Denniston, *Particles*, pp. 509-10. Agli esempi del Denniston si aggiunga ancora *Od.* IX 146-7; e si noti che normalmente la sequenza dà un effetto di *climax* (proprio come οὐτε... οὐδέ): « no... e tanto meno ».

266. οὐκ: lo οὐκ dei codici, corretto in οὐτ' dal Gemoll, in οὐδ' da Allen, non deve essere toccato, dal momento che questa non è la conclusione del periodo precedente ma l'apertura di una nuova argomentazione.

269. Alcuni critici trovano strano che Ermes si affatichi a negare di aver condotto le vacche nel suo antro (come sappiamo, le aveva nascoste sulla riva dell'Alfeo: cfr. anche vv. 398-402). Ma in questa scena Apollo sta cercando proprio nella grotta cillenica. La correzione βουσὶν ἐπ' ἀγραύλοισι, «(uscito) in cerca di vacche» è perciò superflua.

274. πατὴρ κεφαλὴν... ὁμοῦμαι: sulla formula del giuramento, cfr. inno III 83-6 e nota. Si ricordi che *borkos* non è il pegno, nel senso moderno (ciò che si è disposti a perdere in caso di spregiuro, come quando oggi si dice « giuro sulla mia testa, sulla testa dei miei figli »): Ermes invoca Zeus come garante della sua sincerità, e perciò come colui che lo punirà se egli mente. In altri termini, sebbene il giuramento sia falso, la formula non è affatto ironica.

279. ὁρώμενον ἐνθα καὶ ἔνθα: guardando da ogni parte; è degno di nota che questa formula sia usata da Esiodo, fr. 294 Merkelbach-West, per Argo, l'antagonista di Ermes (cfr. p. 161).

280. La diffusa variante ἔλιον τὸν μῦθον è una reminiscenza dell'*Iliade*, V 715. Ma qui il contesto è diverso: Ermes non ode un discorso vano, ma si comporta come (ὥς) chi ode un discorso vano.

294-6. La scena è ispirata al repertorio del racconto popolare: cfr. lo scoliaste ad Aristofane, *Vespae* 1177 (Radermacher).

305-6. παρ' οὐατα...: letteralmente « presso le orecchie, all'altezza delle orecchie » (*Il.* XI 109, XXI 491). Perché Ermes preme sulle orecchie i lembi della fascia? Secondo Hermann, solleva la fascia per camminare più rapidamente; secondo Gemoll, per nascondere la lira; ma è più probabile ch'egli si copra le orecchie in segno di scandalo, fingendo di non voler sentire le enormità che

sta dicendo Apollo. Nei codici, il participio ἐελμένος, *ἐλιγμένος («avvolto») è al nominativo; lo si dovrebbe dunque riferire a Hermes, e σπάργανον sarebbe sia accusativo di relazione, con ἐελμένος, sia oggetto di ἑώθει: «avvolto la fascia intorno agli omeri, (la) premeva sulle orecchie». Questa costruzione è inaudita, e perciò si corregge il participio, facendone un attributo di σπάργανον «premeva sulle orecchie la fascia avvolta intorno agli omeri». Allen e Halliday ritengono inammissibile che nei codici vi sia uno scambio fra nominativo e accusativo (ma, senza andare troppo lontano, se ne trovano due esempi nell'inno V 76, 205); per salvare il testo manoscritto, considerano σπάργανον accusativo di relazione, con ἐελμένος; e οὐατα oggetto di παρ'... ἑώθει. Hermes dunque, con la fascia avvolta intorno alle spalle, si preme o si stropiccia le orecchie (per svegliarsi definitivamente). L'ipotesi non è molto plausibile, perché παρωθέω significa «spingere da canto, via, fuori». Il Radermacher aggira la difficoltà interpretando ἑώθει come intransitivo: «si affrettava»; e traduce χερσὶν παρ' οὐατα «con le mani sulle orecchie». Mi sembra difficile che gli uditori del rapsodo potessero comprendere questa costruzione.

325. συλλαλή. Nei codici si legge εὐμυλή (Ψ'), εὐμυλή (M): parole sconosciute. Difendono εὐμυλή il Radermacher (da μύλη, «macina»: abbondanza di farina, e perciò «lauto banchetto») e l'Humbert (da μῦ, μῦ, quindi «allegro mormorio»). Sono state proposte molte correzioni, che non sempre si adattano al contesto. Il poeta descrive la situazione dopo l'arrivo di Hermes e Apollo; non può quindi voler dire che regnava la quiete (εὐκηλή, Sikes) o che si danzava (ἐμμελή, Hermann). Si deve pensare piuttosto alla curiosità suscitata fra gli dei. Allen propone οὐμυλή = ὁμυλή: «c'era compagnia sull'Olimpo», che è ancora un po' troppo generico; il D'Orville aveva pensato a στωμυλή, «chiacchiericcio», soddisfacente per il significato – come notano Allen e Halliday –. Nell'ambito dello stesso concetto, si potrebbe pensare anche a συλλαλή, che forse spiegherebbe meglio la corruttela (CYAAAΛIH > EYMYΛIH). Il termine è attestato solo in un lessico tardo (*Corpus Glossariorum Latinorum* II, p. 41) e in scrittori bizantini; ciò non significa necessariamente che esso sia tardo, ma solo che è estraneo alla lingua letteraria, il che, per l'inno a Hermes, non fa difficoltà.

326. ἄφθιτοι: «eterni»: è ridondante come attributo di ἀθάνατοι, «immortali», ma l'espressione è accettabile (il Gemoll cita θνητοὶ βροτοί, «i mortali soggetti a morte», inno III 69, VII 20; *Od.* III 3, ecc.).

331. Per ora Hermes ha solo l'aspetto (cioè il piglio, l'atteggiamento) di un araldo; più tardi riceverà l'insegna della sua funzione, il caduceo (vv. 328-32).

339. λησιμβροτοί: « ingannatori di uomini »: la legittimità del composto è stata messa in dubbio (cfr. apparato), ma a torto: si veda ora Th. Knecht, *Geschichte der griechischen Komposita vom Typ* *τερψιμβροτος*, Zürich 1946, p. 38.

357. διαπυρπαλάμησεν: cfr. W. Stolz, in « Wiener Studien » XXV 1903, pp. 251-3; il verbo esprime il concetto di « mano veloce come il fuoco ».

358. μελαίνη νυκτὶ εἰκώς: in *Il.* I 47, *Od.* XI 606, « simile alla notte » significa « cupo », « minaccioso ». Qui si può interpretare « invisibile » (Allen e Sikes) o anche « insidioso », « pericoloso ». Secondo Gemoll, il poeta vuole parodiare l'*Iliade*, in cui la formula si riferisce ad Apollo.

365. ἄρ'...ἄρ': la ripetizione di ἄρα nel medesimo verso non fa difficoltà: cfr. *Od.* XVI 213, e in generale Denniston, *Particles*, p. 33.

372. μάρτυρας ... κατόπτας: cfr. G. Nenci, in « La parola del passato » XIII 1958, pp. 221-41. I greci distinguono chi assiste per caso a un avvenimento (spettatore) da chi è stato chiamato ad assistere perché possa rendere testimonianza.

378. εὐχεαί: cfr. inno III 362 e nota, 370. Di solito, sono i figli che si vantano dei padri, e perciò J. Humbert, seguito da A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière*, Paris 1966, pp. 41-2, ritiene che si abbia qui una parodia dello stile epico. Peralto la formula tradizionale viene capovolta anche nell'*Odissea*, IX 519, 529.

381. Ἡέλιον: il Sole è una delle divinità invocate più spesso nei giuramenti: cfr. Nilsson, *Geschichte* I, pp. 139, 141, 840.

383. Il verso è corrotto; tra le varie congetture proposte (cfr. apparato), preferisco quella del van Herwerden, ἐπιμαίομαι, non solo perché è molto vicina al testo manoscritto, ma anche per il significato. Lo studioso, riferendosi al v. 108, interpretava *aggredior*, « intraprendo »; tuttavia μαίομαι, ἐπιμαίομαι, significano in primo luogo « afferro », « stringo », « prendo » (W. Belardi, in « Maia » II 1949, pp. 247-81), proprio come δυνυμι, verbo comunemente usato nella formula del giuramento (cfr. vv. 460-2 e nota). ἐπιμαίομαι ὄρκον è insomma un esatto parallelo di δυνυμι ὄρκον. Si noti però che nella sua edizione dell'inno, in « Mnemosyne » XXXV 1907, il van Herwerden si è rassegnato ad accettare la congettura del Barnes, ἐπιδώσομαι, da lui criticata nel suo lavoro precedente (in « Rheinisches Museum » XLIII 1888, pp. 81-2).

384. Ermes giura per il portico, cioè per l'ingresso dell'Olimpo. Questo tipo di giuramento, attestato in altre culture, in Grecia è raro, ma non inaudito; un personaggio di Menandro giura « per Apollo (evidentemente Apollo Ἀγυεύς, venerato presso la soglia delle case) e per la porta » (fr. 801 Koerte-Thierfelder). Cfr. R.

Hirzel, *Der Eid*, Leipzig 1902, pp. 13, nt. 4 e 22, nt. 1. Il Baumeister ha ricordato che anche Ermes è uno degli dei *Propylaios*, che proteggono la soglia; lo Hirzel osserva invece che, giurando per la porta dell'Olimpo, Ermes in realtà giura per l'Olimpo stesso: così la porta degl'Inferi rappresenta gl'Inferi (*Il.* IX 312, ecc.) e la porta delle regge orientali, dall'impero persiano all'impero turco, rappresenta la regalità.

392. *διὰ κρονον*: ho accettato una delle interpretazioni tradizionali; ma il vero significato e l'etimologia sono ignoti. Gli antichi, oltreché « messaggero », interpretano « guida dei morti », richiamandosi in ambedue i casi a un'etimologia, probabilmente erronea, da *διάγω*. Alcuni moderni (p. es. Schwyzer, *Grammatik* I, p. 424 e nt. 6) spiegano « dio della morte », richiamando la glossa di Esichio *κτέρες* *· νεκροί*; ma secondo il Frisk *κτέρες* è una parola coniata dai grammatici per spiegare *κτέρεα*, cerimonie funebri, offerte funebri.

409-14. Non è chiaro se Apollo voglia legare Ermes, o le vacche. Più diffusa è la seconda ipotesi, sostenuta da Allen e Halliday con questi argomenti: i due fratelli avevano avuto da Zeus l'ordine di agire con animo concorde (v. 391); inoltre, è notoriamente impossibile avvincere in legami un dio; infine, era consuetudine legare insieme gli animali per evitare che si disperdessero. Al primo argomento si può obiettare che Apollo, nonostante il monito di Zeus, continua a non fidarsi di Ermes (così pensa anche l'autore dei vv. 514-20, chiunque egli sia); al secondo, che il tentativo di incatenare un dio spesso fallisce — come del resto anche in questo caso —, e tuttavia il mito greco di questi tentativi ne conosce molti. È difficile poi che il poeta attribuisca ad Apollo l'intento di legare le vacche (anche se il procedimento era di uso comune) dal momento che esse poi vengono legate da Ermes nella sua gara di astuzia contro Apollo.

409. *χερσὶ*: non « intorno alle mani (di Ermes) » ma « con le sue mani »: cfr. *Il.* XIX 131.

410. *ταί*: il relativo femminile è riferito al neutro *δεσμά*, perché i legami sono di *ἄγνος* (agnocasto), femminile. Altri esempi di questa costruzione in Kühner-Gerth, *Grammatik* II 1, p. 55.

411. S. Eitrem, in « *Rheinisches Museum* » LXIV 1909, pp. 333-5, ricorda un episodio in parte simile a questo: Eracle appoggiò a un simulacro di Ermes la sua clava di oleastro; la clava mise radici e diventò un albero (Pausania, II 31, 10).

412. *πεῖρά τε καί*: il passo è forse corrotto. Lo Hermann osserva che due concetti disparati, come « facilmente » e « su tutte le vacche » non possono essere congiunti da *τε καί* (sia... sia). Il Gemoll, a difesa del testo, cita un passo esiodeo (*Theog.* 87) che peraltro viene emendato da quasi tutti gli editori. Secondo il Radermacher,

τε καὶ collega ἀλλήλησιν e πάσῃσιν (fra di loro, e su tutte le vacche); in tal caso però la posizione di ῥεῖα fra la congiunzione τε e il pronome cui essa si riferisce sarebbe, a dir poco, singolare.

415. πῦρ ἀμαρύσσων: in tutti i codici si legge πῦρ ἀμαρύσσων, che potrebbe tradursi soltanto « sprizzando fuoco (dagli occhi) ». Il testo dei codici però non soddisfa, perché ἀμαρύσσω è intransitivo al v. 278, e in Esiodo, *Theog.* 826-7; è considerato intransitivo dai grammatici e dai lessicografi (scolio ad Apollonio Rodio, III 1018; Esichio, Fozio) e da un esperto della terminologia concernente l'occhio, come Adamanzio Sofista, *Physiognomonica* II 57, ed. Foerster. Il verbo appare come transitivo in alcuni passi della poesia epica più tarda, ma solo in Quinto Smirneo, 8, 29, ha il senso di « sprizzare (fuoco) »; in Nonno, quando è transitivo, significa « abbagliare » (cfr. W. Peek, *Lexicon zu den Dionysiaka* I, Hildesheim 1968). Perciò dal Barnes in poi molti editori correggevano πύκν' ἀμαρύσσων (cfr. v. 278). Ma più adatta al contesto è la congettura del Lohsee, seguita dal Ludwig, πῦρ ἀμαρύσσον (« il fuoco sprizzante »): cfr. la nota seguente.

416. ἔγκρύψει: i critici hanno molto discusso su ciò che Hermes vuole nascondere; si noti inoltre che, secondo alcuni, l'oggetto – qualunque sia – è sottinteso: secondo i più, era esplicitamente menzionato in un verso ora perduto. Si pensa che Hermes voglia nascondere le vacche (Matthiae, Hermann), o sé stesso (J. C. Schmitt, in « Neue Jahrbücher für Philologie » LXXIII 1856, p. 156), o la lira (Gemoll, Radermacher, Humbert), o le dodici porzioni che aveva messo da parte dopo il sacrificio (Allen e Halliday). Nessuna di queste ipotesi è convincente: è un po' tardi per nascondere di nuovo le vacche – esse erano nascoste prima, e già Hermes ne ha rivelato il nascondiglio –; lungi dal voler nascondere sé stesso, o la lira, il dio proprio in questo momento comincia a suonare; le dodici porzioni del sacrificio sono del tutto irrilevanti. Più attendibile mi sembra l'ipotesi dell'Ilgen: Hermes vuole celare il fuoco del suo sguardo, sfavillante di malizia.

418. Il complemento oggetto λύρην manca nei codici, ma non si può ammettere che sia sottinteso. Sui vari tentativi di integrarlo nel testo, cfr. l'apparato; la proposta di Enrico Stefano, λύρην per λαβών (seguita dal Ruhnkenius, dal Matthiae, dal Ludwig) è la più semplice. Anche il codice M inserisce nel verso λύρην, ma in una posizione impossibile dal punto di vista metrico; secondo alcuni, M contamina due redazioni, una delle quali potrebbe essere stata identica al testo ricostruito dallo Stefano.

426. γῆρύετ' ἀμβολάδην: letteralmente, « cantava a guisa di preludio ». Cfr. A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina 1953, p. 46; cfr. p. XVI.

427. κραίνων: è certo che significa qui « celebrare » (cfr. Esi-

chio, *κραίνειν τιμᾶν*), o «cantare». Come questo significato si colleghi agli altri, già numerosi, che il verbo assume in Omero e nelle fonti letterarie più recenti, non è chiaro. Alcuni, richiamandosi al senso originario di *κράνω* («attuare», «portare a compimento», «coronare») spiegano «cantare fino alla fine»; ma si potrebbe fare un raffronto anche coi testi, prevalentemente postomerici, in cui il verbo va inteso «sancire», «pronunciare», «dichiarare con autorità»; quasi che Ermete non si limiti a narrare, ma stabilisca il modello del racconto, la vera teogonia (cfr. Empedocle, fr. 111, 2 Diels-Kranz). Cfr. vv. 531, 559, e note.

429. *Μνημοσύνην*: rappresenta, come del resto le stesse Muse, la memoria. Cfr. J.-P. Vernant, in «Journal de Psychologie» LVI 1959, pp. 1-29.

430. *λάχε... οὐόν*: le apparteneva come poeta. Cfr. Callimaco, *Apoll.* 43; Teocrito, 4, 40; in termini diversi, lo stesso concetto è espresso da Semonide, fr. 18 Diehl.

437. *μέμηλας*: è sospetto; il verbo *μέλω* non si usa mai con l'accusativo.

447. *μοῦσα*: qui come nell'inno XIX 15, è il «canto» (Ilgen). Dal Matthiae in poi, *μελεδώνων* è considerato genitivo oggettivo, e il passo si traduce «canto che conforta gli affanni irresistibili». Tuttavia né da «Musa», né da «canto» si può indurre il concetto di «confortare, curare, allontanare» (il caso sarebbe forse diverso, se fosse usato il termine *ἀοιδή*, che può significare anche «scongiuro contro il male»), e parecchi critici hanno ritenuto il passo corrotto (Schneidewin, Gemoll, Ludwig, Radermacher). Si può tentare un'altra interpretazione: la Musa non «cura», ma «ricorda, ispira, suscita»; *μελεδών* non è solo «affanno», ma anche «affanno d'amore», «passione» (Esiodo, *Op.* 65-6; cfr. *μελέδημα* in Apollonio Rodio, III 4, 471, 752). Tradurrei quindi «canto che ispira passioni irresistibili» (cfr. v. 449).

451. Tra le due varianti (cfr. apparato) si preferisce *οἶμος ἀοιδῆς* (che torna in Callimaco, *Ion.* 78) a *ὑμνος ἀοιδῆς* (*Od.* VIII 429); «la via (del canto)», è un termine più raro rispetto a «inno», e difficilmente sarebbe stato introdotto nel testo da un redattore.

454. *ἐνδέξια ἔργα*: «prove di bravura»: alla lettera, «abili imprese». Mi attengo alla interpretazione più diffusa: sembra che *ἐνδέξιος* abbia qui il senso rarissimo di «abile», «adatto», «conveniente» (cfr. Ph. Buttmann, *Lexilogus* I, Berlin 1865⁴, pp. 163-8). Non si può escludere però che *ἐνδέξια*, aggettivo o avverbio, sia usato nel senso omerico: «in giro da sinistra a destra» (Matthiae, Weiher); si dovrebbe supporre, in tal caso, che i convitati cantassero a turno. Sui canti dei giovani nei banchetti cfr. vv. 55-6 e nota.

460-2. Altre formule di giuramento: vv. 274, 383-4, III 83-6, e note. Apollo giura per la sua lancia, come i re giurano sul loro

scettro (*Il.* I 233-9, VII 411-2, X 321, 328-31), Ermes sulle porte dell'Olimpo (v. 384) e sulla testa di Zeus (v. 274); Era, oltre che per Stige, la terra, il cielo, e il sacro capo di Zeus, anche per il suo letto nuziale (*Il.* XV 39). In tutti questi casi non si tratta di pegni, che saranno sacrificati in caso di spergiuro, secondo una formula del tipo « giuro su quanto ho di più caro » (cfr. v. 274 e nota), né di oggetti nominati perché venerabili (« giuro su quanto ho di più sacro »: cfr. R. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig 1902, pp. 11-2). Gli oggetti vengono citati come simboli di una forza soprannaturale che agisce da garante, cioè punirà l'eventuale spergiuro. Non si deve pensare a una forza impersonale, a una sacralità dell'oggetto in sé stesso, bensì a un essere divino chiaramente individuato. Quando si giura per l'acqua di Stige, si aggiunge che essa, la dea Stige, è il più grande e il più temibile dei garanti. Nell'*Iliade*, Agamennone (VII) ed Ettore (X) stringono lo scettro, ma chiamano a testimonio Zeus; infatti lo scettro regale è concesso da Zeus. Ad Antilocho si ordina di porre la mano sui suoi cavalli, e di giurare per Posidone, cui com'è noto i cavalli sono sacri (*Il.* XXIII 584-5). Così ad Atene i testimoni giurano per Zeus Fratrio toccando l'ara (SIG³ 921, 75-6). Quando un dio giura per un oggetto che gli appartiene, come Apollo per la sua lancia, agisce nello stesso tempo da parte in causa e da garante (ma Era, nel giurare a Zeus per il letto nuziale, intende chiamare a testimonio proprio Zeus). Come si è visto dagli esempi citati, in molti casi colui che giura tocca l'oggetto che invoca; ciò accade anche quando s'invocano gli elementi: Era è invitata dal Sonno a porre la mano sulla terra e sul mare, perché siano testimoni (*Il.* XIV 272-3). Perciò si ritiene che il toccare o lo stringere un oggetto sia un elemento essenziale della cerimonia (Leumann, *Wörter*, pp. 79-82; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* II, Paris 1969, pp. 163-75); *δμνυμι*, giurare, significherebbe in origine « stringere, afferrare ». Su questo punto cfr. v. 383 e nota.

460. *κρανέειν*; con allungamento metrico dello iota (cfr. Schulze, *Quaestiones*, p. 253). Di solito si stampa *κρανέειν*; scrivo *κρανάνειν*, che, sebbene non si trovi in alcun codice (nemmeno in A At Γ, citati da Allen), è più vicino alla lezione trādita, *κρανάνειν*, e inoltre è più comune (cfr. anche Frisk, *Wörterbuch*, s.v. *κράνος*).

461. *ἡγεμόν' ἔσσω*: *ἡγεμονεύσω* non può accettarsi, perché il verbo non è, e non può essere, transitivo. Humbert propone *ἡγεμόν' ἦσω*, che non è molto soddisfacente per il senso (« ti lascerò andare, perché tu sia la guida »): si richiede piuttosto « ti insedierò come guida » (Allen e Halliday). *ἡγεμόν' εἶσω* (Tyrrell) lascia perplessi; il futuro attivo *εἶσω* non è attestato (il medio *εἴσομαι* è usato da Apollonio Rodio, II 807). Più convincente *ἡγεμόν' ἔσσω* di Agar: abbiamo *καθέσω* in Eupoli, fr. 122 b, 11 Edmonds, e *καθίσω* in

Erodoto, IV 190 (ove il Wackernagel, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen 1916, pp. 64-6, 254, propone a buon diritto di correggere καθέσω); e nell'epopea, com'è noto, σ/σσ si alternano liberamente secondo le esigenze metriche.

473. Passo corrotto; le numerose congetture dei moderni sono elencate nell'apparato. A mio avviso, il Weiher ha fatto molto bene a ripescare la congettura παῖ (per παῖδ') che l'Allen aveva proposto, ma non ha accolto in nessuna delle sue molte edizioni (il Weiher muta, inoltre, l'ordine delle parole, il che mi sembra superfluo). L'Allen abbandonò la sua idea perché il vocativo παῖ è usato dai più vecchi che parlano ai più giovani; non si addice quindi al discorso di Ermes. In realtà, come nota il Weiher, παῖ = « ragazzo mio », s'intona perfettamente allo spirito ironico dell'inno; Ermes, ormai sicuro della vittoria, assume un'aria di protezione, e imita il tono usato prima dal fratello: cfr. v. 254, ove Apollo usa appunto il vocativo παῖ, e v. 457.

482. δς τις: vale εἰ τις (cfr. inno III 402); così anche δς δέ κεν, al v. 486.

497. μάστιγα φαεινὴν: cfr. nota ai vv. 529-32. Gli editori più recenti accolgono lo ἔχων dei codici, considerandolo pleonastico. Ciò non esime tuttavia dalla necessità di spiegarlo, e le spiegazioni offerte non sono persuasive. « La sferza che aveva, la sua sferza » (Radermacher, Weiher) è stentato; né si può ammettere che ἔχων sottolinei la rapidità del gesto (Humbert), quando negli esempi noti indica piuttosto la durata, l'insistenza (LSJ, s.v. ἔχω). Fra le due correzioni proposte, è difficile scegliere: ἔχειν potrebbe spiegarsi come infinito finale, ma con ἐγγυαλλίζω la costruzione non è documentata (in *Il. XI* 192-3 l'infinito non dipende da ἐγγυαλλίζω, ma da κράτος: è dunque determinativo o epesegetico); ἐκὼν è banale, ma confortato da Apollonio Rodio, *II* 55-6 – il che non vuol dire, naturalmente, che Apollonio derivi proprio da questo passo.

498. βουκολίας: non è l'armento (LSJ) ma la cura dell'armento (M. L. West, in « *Classical Quarterly* » XII 1962, p. 178).

511. ἐτέρης σοφίης... τέχνην: « lo strumento di un'altra arte »: seguì la traduzione di J. Humbert.

512. συρίγγων: la siringa è normalmente attribuito di Pan, ma l'inventore è quasi sempre Ermes (Eschilo, *Prom.* 574-5; Euforione, presso Ateneo, IV 82, p. 184 a; Apollodoro, III 115).

514-5. Altre fonti narrano appunto che Ermes rubò l'arco di Apollo (Orazio, *Carm.* I 10, 9-12; Luciano, *Dialogi deorum* 7, 1; scolio a *Il. XV* 256): evidentemente il rapsodo conosce questa tradizione, benché non la utilizzi nel suo racconto.

516-7. L'accostamento tra furto e scambio commerciale è ispirato dal fatto che Ermes tutela ambedue le attività; ma questi due aspetti della sua figura erano in origine indipendenti (cfr. p. 162).

518-9. ὁμόςσαι ... ἐπί: la costruzione di δμνυμι con ἐπί e l'accusativo non è classica, e perciò lo Hermann proponeva di correggere ἐπί in ἤε.

526-8. Allen segna una lacuna dopo il v. 526, ma l'ipotesi è superflua. Il passaggio improvviso dal discorso indiretto al diretto è ben documentato, anche nell'epopea (cfr. ora M. W. Edwards, in « Harvard Studies » LXIV 1970, pp. 17, 19, 32). L'uso avverbiale di ἐκ δέ, accettabile in sé stesso per analogia con altre preposizioni, è attestato in *Il.* XVIII 480. La difficoltà del passo sta nell'interpretazione di σύμβολον. Secondo l'Ilgen, sarebbe sinonimo di ἄγγελος: « farò di te il messaggero fra gli uomini e gli dei »: ma questo senso non è documentato e non lo si può indurre dai significati noti. σύμβολον è usato nel senso di « presagio », ma ciò non consente di tradurre « farò di te un presagio » (Evelyn-White), o « farò di te un dio profetico » (Humbert). Spesso è un « segno di riconoscimento »: e perciò Allen e Halliday spiegano « farò della lira un segno di riconoscimento ». Ma questo tipo di *symbolon* è fuor di luogo; esso occorre per individui numerosi, o lontani, e ignoti gli uni agli altri. Come si vede, la maggioranza dei critici ritiene σύμβολον predicativo di un « te » sottinteso o di un sostantivo che si sarebbe trovato in un verso perduto. Ma nulla vieta di considerarlo complemento oggetto: così il Bergler, lo Hermann, e recentemente il Feyel, in « Revue archéologique » XXV 1946, pp. 19-22, che interpretano « accordo » (« io voglio concludere un accordo perfetto »). Questa ipotesi è pienamente accettabile: τέλειος nella prosa politica è sinonimo di κύριος, e significa perciò « valido », « rispettato »; l'espressione σύμβολον ἀθανάτων, « patto fra immortali », è di per sé chiara, sebbene manchino altri esempi; ποιούμεαι è, ovviamente, il verbo di uso più comune con tutti i termini che si riferiscono a « patto, accordo, trattato ».

527. ἀθανάτων... ἅμα πάντων: molte complicazioni inutili sono nate dall'idea che ἅμα πάντων (equivalente a ἀπάντων: cfr. G. Lohse, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, s.v. ἅμα, coll. 600-1) sia parallelo ad ἀθανάτων. Ciò costringe a interpretare « degl'immortali, e di tutti gli esseri », o « di tutti gli uomini » in un contesto che si riferisce solo ai rapporti fra Hermes e Apollo. L'interpunzione deve precedere, e non seguire, ἅμα πάντων (Hermann) che ha valore partitivo.

528. πιστόν: in Pindaro, *Ol.* 12, 7-8, σύμβολον πιστόν è il presagio veritiero. Ma se qui σύμβολον significa « accordo », la frase va confrontata con l'omerico ὅρκια πιστά: « giuramento che sarà mantenuto ». È impossibile riferire πιστόν a Hermes, come fanno vari critici: Apollo sta facendo delle promesse, quindi tocca a lui proclamare la serietà dei propri impegni.

529-32. Come risulta dal v. 497, il poeta distingue il vincastro <

del pastore dalla bacchetta del mago, che è nello stesso tempo il caduceo dell'araldo. In realtà è probabile che l'idea stessa della bacchetta magica sia nata dal fatto che Hermes, come divinità pastorale, portava abitualmente il vincastro (cfr. p. 162). Si noti che Hermes non riceve in dono né le facoltà magiche (di cui ha già dato prova: vv. 410-3), né le doti caratteristiche dell'araldo (già insite nella sua natura: v. 331); Apollo si limita a riconoscere le qualità del fratello, donandogli il caduceo d'oro come insegna.

530. *τριπέτηλον*: secondo E. A. S. Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlin 1966, p. 149 e tav. III, la qualifica di trimembre si addice solo al caduceo rappresentato in un vaso a figure nere da Vulci, la cui forma ricorda un tridente. Sembra più probabile tuttavia che il poeta abbia in mente la forma consueta del caduceo, detto trimembre in quanto è costituito da un manico diritto e due diramazioni a volute (L. Preller, in « *Philologus* » I 1846, pp. 512-22). Il tridente raffigurato sul vaso di Vulci, in mancanza di altri dati, potrebbe anche considerarsi arbitrio del pittore.

531. *ἐπικραίνουσα θεμούς*: *ἐπικραίνω*, come *κραίνω* (cfr. vv. 427, 559) ha una vasta gamma di significati: in origine, « portare a compimento », « effettuare »; « esaudire (una preghiera) »; poi, anche « sancire solennemente », « dichiarare con autorità » (Eschilo, *Eum.* 968-9; Callimaco, *Dian.* 40; tale dovrebbe essere il senso del verbo anche in Pindaro, *Isthm.* 8, 24, se si legge *δίκαας ἐπέκρανε* con M. L. West, in « *Classical Quarterly* » XX 1970, p. 212). La scelta tra i vari significati dipende dal complemento, ma il *θεούς* dei codici non dà senso. Di solito si accetta *θεμούς*, acuta congettura del Ludwig: *θεμός* è « la legge », « la norma » (*Etymologicum Magnum*, s.v. *θέμις*); « espressione di volontà », « esortazione » (Esichio). In tal caso, dovremmo intendere che, secondo il poeta, Hermes con la sua insegna di araldo porta i messaggi di Zeus e così promulga, rende nota ed efficace la volontà del padre. Tuttavia « le norme delle parole e delle azioni buone » è un concetto molto vago.

533. *ἐρεσνεύς*: il contesto suggerisce che qui *ἐρεσνεύς* abbia il significato – insolito – di « chiedere per avere »; alcuni critici (con particolare impegno, Allen e Halliday) sostengono che invece significa « chiedere per sapere ». La distinzione non ha importanza; chiedere di essere istruito sul vaticinio è lo stesso che chiedere la facoltà del vaticinio. Il passo contraddice tutto il resto del racconto, in cui Hermes non ha chiesto nulla, e suggerisce dubbi sull'autenticità dell'episodio (cfr. p. 173).

541-9. Plutarco, *de defectu oraculorum* 435 bc, 438 ab, ci fa sapere che prima di consultare la Pizia si celebrava un sacrificio; dal con-

<

antica l'accertamento preliminare sulla volontà del dio si faceva osservando il volo degli uccelli. Sull'ornitomanzia nel culto di Apollo, cfr. vv. 213-4 e nota; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, pp. 57-9. Il poeta crede che l'inadempimento, o l'adempimento non corretto, del rituale, provochi un responso ingannevole: questa è una delle varie soluzioni date dai greci al problema dell'oracolo che induce in errore gli uomini (cfr. vv. 560-3 e nota; e p. 94).

550-66. Risulta da questi versi che esisteva sul Parnaso, a una certa distanza dal santuario delfico (vv. 555-6) un oracolo di Ermes, i cui vaticini erano espressi dal volo delle api, e in particolare dalla direzione del volo (v. 558). Le api sono associate anche altrove alle attività profetiche: Iamo, capostipite degli Iamidi – famosi indovini – fu nutrito « con l'innocuo veleno delle api » (Pindaro, *Ol.* 6, 45-7); la Pizia è chiamata « l'ape delfica » (Pindaro, *Pyth.* 4, 59-60); a Lebadeia in Beozia il luogo in cui si trovava l'oracolo di Trofonio era stato rivelato da uno sciame d'api, il cui volo fu seguito da Saon di Acrefnie. È degno di nota che il mito conosca un Saon figlio di Ermes (a Samotracia: Diodoro, V 48) e che Trofonio sia stato confuso con Ermes (Cicerone, *Nat. deor.* III 56). Le tre vergini sorelle, fiere delle loro ali veloci, sono evidentemente tre api, che rappresentano l'intero sciame (vv. 552-4): fra l'altro, l'ape è simbolo di verginità (cfr. Radermacher, *Der homerische Hermes hymnus*, p. 170, nt. 6).

551. δαίμων: qui, come altrove nell'epopea, e più chiaramente che altrove, « demone » è usato non per una forza divina impersonale, ma per un dio ben individuato (cfr. inno II 300 e nota). Mi sembra molto difficile definire la particolare sfumatura di significato che il poeta attribuisce al termine δαίμων, e soprattutto al nesso « demone... tra gli dei »; si potrebbe pensare ch'egli si riferisca alla natura « demoniaca » di Ermes (cfr. p. 159), ma, sebbene Ermes, come abbiamo visto, sia molto diverso dagli altri dei, non è certo che i rapsodi abbiano un'idea tanto chiara della differenza.

552-4. Nella versione di Apollodoro, III 115, si legge che Ermes diede ad Apollo, dopo la lira, anche la siringa, e ne ottenne in cambio la divinazione mediante ψῆφοι, « ciottoli ». Con questo sistema, detto cleromanzia, il responso era ottenuto estraendo da un'urna uno o più ciottoli (o fave, o tessere di vario materiale; i romani usavano le *sortes*, tavolette di legno, donde appunto « sortilegio, sorteggio »). I ciottoli profetici erano chiamati anche θριαί; essi erano stati personificati in tre ninfe dette Thriai (Θρίαι: si ricordi che i nomi propri spostano l'accento), nutrici di Apollo e dimoranti sul Parnaso. Usufruento di questi dati, lo Hermann inserì le Thriai al v. 552 (in luogo di μοῖραι o σεμναί: cfr. la nota sg.).

È singolare che, mentre alcuni ottimi contributi del grande omerista alla critica testuale degl'inni sono stati trascurati, proprio questo abbia avuto tanta fortuna: molti editori scrivono Θρίαι (o Θριαί, che non è esatto), altri non mutano il testo, ma pensano che si parli delle Thriai, o, come il Radermacher, op. cit., pp. 172-3, suppongono che le api profetiche possano essersi chiamate Thriai. In realtà, la proposta dello Hermann è infondata. Apollodoro si allontana in vari punti dall'inno: muta l'ordine dei fatti (cfr. nota al v. 49); attribuisce a Maia una parte attiva nell'incontro con Apollo; immagina, come s'è detto, che Hermes doni al fratello anche la siringa. Ma quand'anche i due racconti coincidessero per tutto il resto, è chiaro che su questo punto le due versioni sono inconciliabili: Apollodoro parla di cleromanzia, il rapsodo, di vaticini tratti dal volo delle api; e con queste ultime le ninfe che personificano i ciottoli non possono avere nulla in comune.

552. σεμναί: il testo del codice M, che parla di « tre dee venerande », è l'unico accettabile. Negli altri codici si legge μοῖραι: le Moire, divinità che presiedono al fato, ma non lo rivelano – e comunque non hanno nulla in comune con le api – sono evidentemente estranee al contesto (forse, come suppongono Allen e Halliday, le tre vergini hanno suscitato in qualche redattore un'associazione di idee con le Moire). La congettura Θριαί di Hermann è improbabile; comunque, si dovrebbe scrivere Θρίαι. M. Feyel, in « Revue archéologique » XXV 1946, pp. 5-22, è fra i pochi studiosi che respingono nettamente ogni confusione fra le api profetiche e le Thriai: egli propone anzi di correggere σμῆναι, api. La correzione tuttavia non è necessaria, poiché le parole « dee venerande, vergini esultanti per le rapide ali » designano le api con sufficiente chiarezza; d'altra parte, σμῆνη, significa cella, o favo, ma non ape.

554. ἄλφιστα λευκά: si tratta evidentemente del polline che copre le api quando volano tra i fiori (Ilgen); il fatto che ad Atene le canefore si cospargessero i capelli di farina non sembra pertinente. <

557. πατήρ... ἀλέγιζεν: si può interpretare, genericamente, « mio padre me lo consentiva, non aveva nulla in contrario »; o, in senso più specifico, « mio padre trascurava questa mia attività », in quanto l'oracolo delle api è di rango inferiore rispetto a quello delfico, e non rivela i decreti di Zeus. <

559. κραίνουσιν ἔκαστα: in Omero, κραίνω significa spesso « coronare, portare a compimento (un'azione), esaudire (un desiderio) »; perciò qui alcuni editori traducono « fanno succedere ogni cosa » (Evelyn-White, Humbert). Il Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, Paris 1969, pp. 35-42, osserva, a buon diritto, che una profezia non fa succedere nulla; peraltro la sua tra-

duzione « chiamano le cose all'esistenza », benché difesa con sottili argomentazioni, non appare molto diversa. In *Od.* VIII 391, e spesso nella letteratura postomerica, *κραίνω* vale « esercitare il potere »; dunque P. Amandry, *La mantique...*, p. 63, nt. 1, e M. Forde-der, in « *Gnomon* » XXX 1958, p. 97, interpretano « dominano, decidono, su tutte le cose »: frase generica, non molto adatta al contesto. E. Fraenkel, *Aeschylus, Agamemnon* II, Oxford 1950, pp. 193-4, studiando l'uso di *κραίνω* in una serie di passi postomerici, mette in rilievo questo significato: « pronunciare e stabilire, in forma impegnativa e valida, con la garanzia di adempimento nel futuro ». Tra i passi ch'egli cita, alcuni si riferiscono a deliberazioni, altri a profezie; cfr. Eschilo, *Ag.* 1255: τὰ πῦθόκραντα, « i vaticini emanati a Pito »; Euripide, *Ion* 464: μαντεύματα κραίνει, « emana (con autorità) vaticini ». Nel medesimo senso deve interpretarsi anche il noto verso dell'*Odissea*, XIX 567, sui sogni che ἔτυμα κραίνουσι, « garantiscono, sanciscono cose vere »; mentre i sogni fallaci danno ἔπε' ἀκράαντα, « parole non garantite », e perciò « vane » (v. 560): l'espressione del v. 567 è sovrabbondante, perché l'idea di verità è già implicita nel verbo *κραίνω*. Le api profetiche, dunque, « si esprimono (in forma valida) su ogni cosa », dicono ciò che è vero su ogni cosa. Sono d'accordo con lo Zumbach, *Neuerungen in der Sprache der homerischen Hymnen*, Winterthur 1955, pp. 46-9, nel ritenere che vi sia una certa affinità fra il verso dell'inno e il passo omerico sui sogni; non però nel ritenere che il rapsodo imiti il passo omerico, e che lo fraintenda. Cfr. anche sopra, vv. 427, 531, e note.

560-3. Qui la risposta ingannevole dell'oracolo è spiegata con l'insufficienza delle offerte; sopra, vv. 541-9, con la mancata osservanza del rituale. Cfr. p. 94.

569-73. Nel verso precedente, è ancora Apollo che parla; i vv. 569-73 appartengono invece alla narrazione: si allude senza dubbio alle decisioni di Zeus, che ratifica le promesse di Apollo. Fra i vv. 568 e 569 devono essere caduti alcuni versi.

573. ἄδοτός: gli aggettivi verbali in -τός, di norma passivi, possono avere anche valore attivo, soprattutto in poesia. Cfr. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933, pp. 306-7. Notizie esplicite su doni di Ade a Ermete non ne abbiamo, e forse il poeta con γέρας, « privilegio », allude solo al riconoscimento di un rango elevato; ma si noti che nella Gigantomachia Ermete combatte con l'elmo di Ades, che rende invisibili (Apollodoro, I 38).

Inno V. Ad Afrodite

4. διειπετέας: la grafia vulgata, in Omero e negl'inni, è διειπετέας; la forma corretta διει- era stata restituita già dallo Schulze, ed è

ora confermata dal *διαπτεής* di Alcmane, fr. 3, 67 Page, che usa *αι* per *ει*. In Omero, l'aggettivo è riferito sempre a fiumi, e molti lo interpretano « caduto dal cielo » (tema *πετ-* di *πίπτω*, « cadere »), pensando all'acqua dei fiumi che cade dal cielo sotto forma di pioggia. In questo caso l'autore dell'inno, che parla di uccelli, dimostrerebbe di non capire più il senso dell'aggettivo. Lo Schulze però nota che il dativo *διεί*, *δίί*, può significare solo « nel cielo », e non « dal cielo ». Il secondo elemento del composto va quindi spiegato con *πέτομαι*, « volo »: dunque l'aggettivo è usato in senso proprio soltanto nell'inno, e in Omero ha un valore metaforico (peraltro molto antico, poiché anche nel *Rigveda* i fiumi « come uccelli volano, rapidi movendosi, in giro »).

Cfr. R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, pp. 44-6, 226-36; Pisani, *Lingue*, pp. 361-2; R. Renhan, in « *Rheinisches Museum* » CXV 1972, pp. 93-6.

6. Cfr. Proclo, *Hymni* 2, 13. *Κυθέρης*: alcuni critici negano che *Κυθήρεια* derivi dall'isola di Citera (τὰ Κύθηρα) perché ritengono inspiegabile il passaggio *η>ε*. La spiegazione più diffusa (l'epiteto sarebbe stato adattato alle esigenze metriche) non soddisfa: l'esametro avrebbe potuto accogliere anche la forma **Κυθήρεια*. Secondo il Frisk, la forma a noi nota si deve all'influsso analogico di aggettivi come *εὐπατέρεια*. È certo comunque che i greci interpretavano Citera come « dea di Citera ».

7. *τρισᾶς δ'οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας*: non conosco altri esempi di *πεῖθω* con questo tipo di doppio accusativo (il tutto e la parte, cioè le dee e il loro animo), ma la costruzione è molto comune con altri verbi (cfr. Schwyzer, *Grammatik* II, p. 81). Altri traducono « tre menti che ella non può convincere ».

8. *ἀγίγχοιο*: « portatore dell'egida » (scudo coperto con pelle di capra): cfr. *ἄγέω*, latino *veho*. Questa è l'interpretazione tradizionale. A. Heubeck, in « *Indogermanische Forschungen* » LXVIII 1963, pp. 13-21, spiega « che si muove rapidamente », da **αλγρός*, « veloce ».

13. *σατίνας*: « carri, cocchi »: A. Fick, in « *Bezenberger Beiträge* » IX 1885, p. 200, spiegò « carri da guerra »; e poiché in età storica i carri da guerra sopravvivono solo a Cipro, vide confermata da questo dato la sua tesi sull'origine cipriota dell'inno. Altri, fraintendendo il passo del Fick, ne arguirono che *σατίνα* fosse attestato nel dialetto cipriota. In realtà si tratta di un termine anatolico (Saffo, Anacreonte; Euripide, *Hel.* 1311, a proposito di Demetra-Cibebe), che designa un carro leggero usato in prevalenza dalle donne: cfr. M. Leumann, *Kleine Schriften*, Zürich 1959, pp. 206-7.

17. *φιλομμείδης*: « che ama il sorriso »: è la forma omerica, nota anche ad Esiodo, *Theog.* 256, 989 (cfr. v. 205). Al v. 200 della *Teogonia* però Esiodo collega l'epiteto con *μήδεα*: lo interpreta cioè

φιλομηδής, «cui sono cari i genitali», e spiega «poiché ella nacque dai genitali (di Urano)»; cfr. inno VI, premessa. Questa potrebbe essere la forma più antica, e si adatterebbe ad Afrodite come dea della fecondità: cfr. A. Heubeck, in «Beiträge zur Namenforschung» XVI 1965, pp. 204-6.

20. δικαίων τε πτόλις ἀνδρῶν: nel testo si legge «la città», che certo deve intendersi come collettivo (cfr. inno XXX 11). Cfr. M. Riba, *Das Kollektive Gebrauch des Singular in der Sprache der homerischen Odyssee*, in «Jahresbericht des Obergymnasiums, Brück» 1904 (esempi: *Od.* V 64, VI 270, ecc.).

22-3. Ἴστῃ... ὀπλοτάτην: allude al fatto che Crono divorava i suoi figli: quando Zeus lo costrinse a vomitarli essi vennero fuori in ordine inverso a quello di nascita. È interessante che la liberazione dallo stomaco di Crono sia considerata una nuova nascita (cfr. inno XXVIII, premessa). Estia è la primogenita anche secondo Esiodo, *Theog.* 454; nell'*Iliade*, ove, come nell'*Odissea*, Estia è completamente ignorata, la primogenitura tocca a Era (IV 59).

24. ἦν ἐμῶντο Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων: nessun'altra fonte ricorda Posidone e Apollo come pretendenti di Estia.

29. Ζεὺς... γάμοιο: cfr. l'epigramma funebre di Frasiclea (IG I^a 1014, VI sec. a. C.): «sarò chiamata per sempre fanciulla, dagli dei avendo ottenuto questo nome in luogo delle nozze». καλόν: con α breve qui e al v. 261, come in Esiodo, *Theog.* 585, *Op.* 63 (in tutti gli altri passi di Esiodo e degli inni, e sempre in Omero, si ha l'α lungo): è una forma eolica, cioè, dal punto di vista epico, un arcaismo (Chantraine, *Grammaire* I, pp. 161-3). Vari eolismi dello stesso tipo s'incontrano in Omero: ἐνάτη *Il.* II 313, 327; μονωθεῖς *Il.* XI 470; ecc. Come è noto, la caduta del digamma dai gruppi -λF-, -vF-, ecc., nello ionico d'Asia provoca l'allungamento della vocale precedente (μοῦνος, ecc.), nell'eolico non lascia traccia. Come l'eolico si comportano vari dialetti, fra cui lo ionico dell'Eubea; e P. Whatelet, *Les traits éoliens dans la langue de l'épopée grecque*, Roma 1971, pp. 153-7, pensa che la presenza di queste forme in Omero sia dovuta a influsso euboico.

31. τιμάοχος: l'α lungo invece di η è un altro eolismo (cfr. nota al v. 29). Gli eolismi sono sopravvissuti nella tradizione manoscritta quando la corrispondente forma ionica avrebbe turbato il metro – come nel caso già citato – o quando lo ionico non possedeva un termine equivalente, come in questo caso (più tardi infatti in alcune città ioniche si userà l'attico τιμοῦχος nel senso di magistrato).

59-63. I vv. 59, 61-2, sono quasi identici a *Od.* VIII 363-5; i vv. 60, 63, a *Il.* XIV 169, 172. Il poeta ha fuso due formule tradizionali – che certo preesistevano all'inno, all'*Iliade* e all'*Odissea* – e ne risulta una palese ridondanza. Secondo lo Hermann, i vv.

62 e 63 si escludono a vicenda: ci troviamo dunque di fronte a una variante rapsodica. Questa conclusione è possibile, ma non certa, perché il poeta dell'inno si ripete senza alcuno scrupolo.

61. Χάριτες: le Grazie, figlie di Zeus e della Oceanina Eurinome (Esiodo, *Theog.* 907-9; altre genealogie nello scolio fiorentino a Callimaco, fr. 3-7 Pfeiffer). Sono spesso vicine ad Afrodite; oltre che in questo passo, che come si è visto è tradizionale, in: *Il.* V 338, *Od.* XVIII 193-4, inno III 193-4, *Ciprie*, fr. 4-5 Allen. Si ritiene che in origine rappresentassero la grazia come abbondanza (del raccolto): si nota infatti qualche confusione fra le Grazie e le Ore (su cui cfr. p. 229). Il loro significato si evolve insieme con quello di Afrodite, e così esse divengono le dee della gioia, della bellezza, della danza; sono associate anche con le Muse (Esiodo, *Theog.* 64).

62. ἐπενήνοθεν: il senso e l'etimologia di questo e altri composti da *ἐνήνοθα non sono chiari. I contesti suggeriscono: « crescere », « salire », « scorrere sopra o lungo » (cfr. inno II 279, ove κατενήνοθεν si può intendere « la chioma scorreva lungo le spalle »). Si pensa all'aoristo ἤνοθεν, « muoversi verso l'alto o il basso » (Frisk, *Wörterbuch*, s.v. ἐνθεῖν), che però secondo molti autori è solo una forma dorica di ἤλθεν, « andare »; ovvero ad ἔνθος, « fiore » (in origine « ciò che cresce »): così V. Pisani, in « Rendiconti Istituto Lombardo » LXXVII 1943-1944, p. 548; Chantraine, *Dictionnaire*, s.v. ἀνήνοθεν; J. M. Aitchison, in « Glotta » XLI 1943, pp. 273-4.

66. κῆπον: il primo ad accorgersi che nel codice M si legge κῆπον (e non κύπρον, come in tutti gli altri) fu il Matthiae; la variante figura in tutti gli apparati dallo Abel in poi, ma nessuno le ha mai dato alcun peso. Eppure essa è nettamente preferibile: tutti gli scribi, trascrivendo questo verso, avevano in mente Cipro; nessuno poteva essere così dotto da inserire di sua iniziativa un cenno ai giardini sacri di Afrodite. Inoltre, la qualifica di « profumato » si addice piuttosto a un giardino (cfr. Aristofane, *Aves* 1067) che a una grande isola. Abbiamo dunque in questo verso la più antica fonte sul culto di Afrodite ἐν κήποις (cfr. p. 230).

68-74. Afrodite appare qui come πότνια θηρῶν, « signora delle fiere ». Nella letteratura greca la formula appare solo una volta, in Omero, *Il.* XXI 470, per Artemide; è molto usata dai moderni per indicare una caratteristica comune a varie « dee madri » – la dea dei monti minoica e anatolica, la dea solare di Arinna, la Hebat dei Curriti, la semitica Ištar-Astarte – fin dal VI millennio a. C. (idoletti di Çatal Hüyük e Hacilar, in Asia Minore; cfr. J. Mellaart, *Excavations at Hacilar* I, Edinburgh 1970, pp. 171, 174-5; II, tav. CXXVII, CLV-CLVIII, fig. 196-7, 228-9).

76-80. Anche qui, secondo lo Hermann, coesistono due varianti (vv. 76-7, e 78-80). Come per i vv. 62-3, è possibile, ma non certo, che lo Hermann abbia visto giusto: i due passi coincidono, ma non

del tutto, e lo stesso poeta può avere ripreso il tema – la solitudine di Anchise – per svilupparlo più ampiamente.

80. διαπρύσιον: l'aggettivo διαπρύσιος significa in generale «acuto, penetrante», e perciò «chiaramente udibile, sonoro». Esichio però considera διαπρύσιον sinonimo di διάτονον; il poeta potrebbe alludere perciò al genere diatonico, caratterizzato dagli intervalli di tono-tono-semitono (la-sol-fa-mi): era considerato il genere melodico più antico e solenne (cfr. Aristosseno, *Harmonica* I 19, col commento di Rosetta Da Rios, Roma 1954). Non sarebbe affatto strano che, in un testo rapsodico, il termine fosse usato in senso tecnico.

87-90. Gli ornamenti di Afrodite, come la sua cintura (*Il.* XIV 214-5), hanno un valore magico: cfr. p. 228, e W. Fauth, *Aphrodite Paraklyptusa...*, p. 92.

87. ἐπιγναμπτάς... φαεινάς: cfr. v. 163, e *Il.* XVIII 401. Il significato dei termini κάλυκες («boccioli», «rosette») e ἑλικες («spirali») è discusso. Va notato anzitutto che la traduzione letterale di ἑλιξ è «elica», cioè una linea a «molla di letto» o a saltaleone. Spesso però, nell'uso comune, questa linea viene chiamata «a spirale»; viene cioè confusa con la spirale propriamente detta (molla di orologio); e sembra che anche il greco ἑλιξ presenti questa ambiguità. Un termine così generico può indicare dunque «fibbie, braccialetti, orecchini, fermagli da capelli», ecc., e in tutti questi modi è stato volta a volta interpretato. Partiamo dunque dalle κάλυκες, che, secondo l'ipotesi più comune, sono orecchini a rosette: Afrodite li porta anche nell'inno VI 9, ove sono chiamati ἄνθημα. Ciò consente almeno di escludere che siano orecchini le ἑλικες. Quest'ultimo termine, poi, al v. 163 è ricordato insieme alle πόρπαι, «spille o fibbie»; si può dunque supporre che le ἑλικες non siano, almeno in questo inno, fermagli per vestiti. I dati archeologici sugli ornamenti femminili fanno apparire probabile l'ipotesi che si tratti di fermagli a saltaleone (Ferri, Bielefeld); si può pensare tuttavia anche a braccialetti (Allen e Halliday). Cfr. W. Helbig, *Das homerische Epos*, Leipzig 1887², pp. 279-82; Margarete Bieber, *Griechische Kleidung*, Berlin 1928, p. 26; S. Ferri, in *Studi L. Castiglioni* I, Firenze 1960, p. 297; E. Bielefeld, «Schmuck», in *Archaeologia Homerica* I C, Göttingen 1968, pp. 3-6. Molti critici trovano difficile anche l'aggettivo ἐπιγναμπτάς, «ricurve»: infatti, non si comprende in che cosa esso si distingua dal semplice γναμπτάς che si trova nei passi paralleli. Sono state proposte varie altre letture (ved. apparato); se si vuol rispettare il testo dei codici – che tuttavia, per quanto riguarda la divisione delle parole, non ha alcuna autorità – si può interpretare ἐπι- in senso cumulativo: «fermagli a molte curve».

90. ἑλάμπετο: il verbo è al singolare perché i soggetti sono

« cose », e vengono sentiti come neutri; cfr. inno II 279 e nota. Secondo il Franke, ha influito anche la vicinanza del singolare σελήνη.

97-9. Sulle ninfe, cfr. vv. 256-72 e nota. Secondo lo Hermann, i vv. 97 e 98 rappresentano due varianti giustapposte, ambedue di epoca rapsodica; il Ruhnkenius invece considerava il v. 98 una interpolazione tarda. I vv. 97 e 99, che parlano delle ninfe in generale, si collegano bene tra loro (infatti l'uno segue immediatamente l'altro in *Il.* XX 8-9); il v. 98 invece inserisce un riferimento specifico alle ninfe dell'Ida.

100-1. σοὶ δ' ἐγὼ... ποιήσω. Queste parole suggeriscono che sia esistita sull'Ida un'ara consacrata alla dea, la cui fondazione si attribuiva ad Anchise.

110. τε... δέ: la sequenza ha lasciato perplessi vari editori (cfr. apparato critico), ma è pienamente accettabile (Denniston, *Particles*, p. 513).

111-2. Ὀτρεὺς... ἀνάσσει: nell'*Iliade*, III 184-90, Priamo racconta di aver partecipato alla guerra contro le Amazzoni come alleato del re frigio Otreo. Secondo fonti più tarde, questi era l'avo materno di Priamo (Apollodoro, III 146), ovvero suo cognato, cioè fratello di Ecuba (scolii a *Il.* III 189).

111. εἴ... ἀκούεις: dubbio retorico, che intende piuttosto sottolineare la gloria di Otreo. È un mezzo espressivo che sarà poi molto caro alla poesia cavalleresca; così il Boiardo, *Orlando Innamorato* III 5, 38: « Di Chiaramonte nacqui e di Mongrana: / non so se sai di tal gesta niente; / ma di Ranaldo la fama soprana / potrebbe essere aggiunta a vostra gente ».

113-6. Tanto nell'età eroica, quanto al tempo dei rapsodi, la Troade, eccettuata le zone occupate dai greci (cfr. p. 250), era abitata da Frigi o da stirpi affini. Questi versi non implicano che il poeta ignorasse tale affinità: egli allude a una differenza fra dialetti, non fra lingue (E. Meyer, *Geschichte von Troas*, Leipzig 1877, pp. 6-12). Il termine γλῶσσα è usato frequentemente a proposito dei dialetti greci: Eschilo, *Choeph.* 563-4; Tucidide, III 112, ecc.

114. διαπρό: nel senso di sempre Omero usa διαμπερές. Alcuni critici (p. es. E. Heitsch, *Aphroditehymnus...*, p. 29) affermano che il nostro aedo ha prelevato la clausola ἢ δὲ διαπρό dall'*Iliade*, V 66, XX 276, ove διαπρό vuol dire « attraverso », senza tener conto della differenza. Tuttavia, se il rapsodo conosceva i libri V e XX della nostra *Iliade*, non poteva fraintendere i due passi, il cui significato è limpido. Egli dunque usa διαπρό in altro senso non per un equivoco, ma deliberatamente; e a buon diritto. Tanto διαπρό quanto διαμπερές significano infatti « attraverso » (nello spazio), e se il primo termine può assumere il valore di « attraverso tutto il tempo passato » è logico che lo assuma anche il secondo. È vero che

πρό vale « davanti », ma, se è unita ad altre preposizioni, si limita a rafforzare il senso, ovvero aggiunge la sfumatura « in avanti », che ben si addice alle espressioni « d'ora in avanti » e « da allora in avanti » (Ebeling, *Lexicon*, s. v. διαπρό; LSJ, s. v. πρό, C III).

123. πολλή... ἄκτιτον. Il poeta allude a zone disabitate e selvagge, ma si serve di termini tecnici: ἄκτιρος e ἄκτιτος. La terra ἄκτιρος è quella non distribuita a singoli assegnatari; κτήρος è la tessera per il sorteggio, quindi ciò che viene attribuito mediante sorteggio, e in particolare (già nell'*Iliade*, XV 498) un podere. Quando le terre pubbliche – sia quelle di antica origine, sia quelle recentemente occupate, p. es. nell'atto in cui si fondava una colonia – erano divise fra i membri della comunità, i beneficiari erano designati a sorte. Analoga è la storia del francese e inglese *lot*, italiano « lotto ». Anche la terra comune o pubblica può essere destinata all'agricoltura, ma quella cui allude la dea è ἄκτιτος, « non coltivata ». Quest'ultimo termine è interessante, perché rappresenta una tradizione antichissima. Esso non riappare più nei testi classici e tardi (ciò spiega perché vari codici lo tramandino in forma errata: cfr. l'apparato critico), ma è documentato in miceneo (*a-ki-ti-to*: PY Na 537, 926, 1088).

126-7. Ἀγγίσεω... ἄλοχον: il passo riecheggia un verso dell'*Odisea* (I 366 = XVIII 213): πάντες δ' ἡρήσαντο παρὰ λεχέεσσι κλιθῆναι: « e tutti (i Proci) bramavano di giacere nel talamo, vicino », ove παρὰ significa « vicino a lei, Penelope », ma è usato come avverbio. Secondo P. Janni, in « Quaderni urbinati di cultura classica » III 1967, pp. 13-5, il poeta dell'inno ha frainteso Omero, e collega παρὰ a λέχεσιν interpretando « nel letto », mentre l'unico significato possibile sarebbe « vicino al letto », espressione qui del tutto fuor di luogo. Ciò confermerebbe che il rapsodo è un tardo e maldestro epigono della poesia epica. J. C. Kamerbeek, in « Mnemosyne » XX 1967, pp. 391-2, rileva invece che è possibile interpretare anche qui παρὰ come avverbio, e traduce: « dappresso (= vicino a lui), nel letto coniugale ». L'espressione è dunque corretta dal punto di vista sintattico; resta, peraltro, stilisticamente infelice (cfr. anche Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, p. 41). In passato alcuni studiosi, notando la goffaggine del testo, ne attribuirono la colpa alla tradizione manoscritta, e proposero varie correzioni (ved. apparato).

127. ἀγλαὰ τέκνα: è un plurale enfatico, o poetico (J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris 1960³, p. 22). Nessuna fonte attribuisce alla coppia Anchise-Afrodite più di un figlio, eccettuato Apollodoro, III 141, che accanto a Enea ricorda un Λύρος (secondo alcuni, da leggere Λύρνος, Lirno, eroe eponimo di Lirnesso). τεκεῖσθαι: futuro di τίκτω, « generare », non documentato altrove (si usa invece τέξεσθαι). È una formazione analogica sul tipo dei futuri « contratti » (τελέεσθαι, τελεῖσθαι), molto comune per i temi in li-

quida e nasale, rara negli altri verbi. Lo stesso fenomeno si nota nell'*Iliade*: *μαχέονται* (II 366), *μαχεῖται* (XX 26): cfr. P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris 1964², pp. 250-1.

135-6. Parecchi codici (At D × M) conservano qui, con varianti di scarso rilievo, non due ma tre versi:

135 σοῖς τε κασιγνήτοις οἳ τοι ὁμόθεν γεγάασιν·

136 οὐ σφιν ἀεικελή νύξ ἔσσομαι, ἀλλ' εἰκυῖα

136a εἴ τοι ἀεικελή γυνή ἔσσομαι, ἥ καὶ οὐκί.

È chiaro che i versi 136, 136a, si escludono a vicenda. Nei codici della recensione *p* essi sono contaminati in un sol verso, privo di senso (cfr. apparato). Anche alcuni editori moderni hanno fuso i due versi in uno: il Ruhnkenius, seguito da molti altri, ha proposto: εἴ σφιν ἀεικελή νύξ ἔσσομαι, ἥ καὶ οὐκί; J. Humbert scrive invece οὐ σφιν ἀεικελή γυνή ἔσσομαι, ἀλλ' εἰκυῖα. Ma l'ipotesi che un verso genuino sia stato sdoppiato in due stesure, ognuna delle quali conserverebbe qualcosa dell'originale, è troppo complicata: molto più semplice supporre che si tratti di due varianti giustapposte (Wolf, Hermann, Gemoll; Allen, Sikes, Halliday). Non è difficile spiegare come sia nata la variante 136a: il significato più comune di νύξ è «nuora», e qualcuno considerò il termine fuor di luogo in rapporto ai fratelli dello sposo (v. 135); pertanto sostituì «nuora per essi» con «moglie per te». Il rapsodo autore del secondo testo ignorava evidentemente che νύξ significa, in origine, «affine», rispetto a tutti i parenti dello sposo (II. III 49). Va anche ricordato che il v. 135, in tutta la ricca tradizione sui Dardanidi, è l'unico che attribuisca fratelli ad Anchise: il poeta si è lasciato guidare dalla consuetudine, che esige in tali casi l'enumerazione di un ampio parentado (cfr. *Od.* VI 154-5).

139-40. οἱ δέ... ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα: normalmente, in Omero e in Esiodo, è lo sposo che offre doni al padre della sposa; a ciò si collega il termine ἀλφεσίβοια, «fanciulla che procura ricchezza» (v. 119). Sull'uso inverso, testimoniato qui e altrove, cfr. Köstler, *Homerisches Recht*, Wien 1950, pp. 49-64; M. I. Finley, in «Revue internationale des droits de l'antiquité» II 1955, pp. 167-94; W. K. Lacey, in «Journal of Hellenic Studies» LXXXVI 1966, pp. 55-68. Va poi tenuto presente che i doni promessi da Afrodite hanno una doppia funzione: di dote, e di riscatto.

140. πέμψουσιν, «manderanno»: esempio di futuro «prospettivo» con la particella modale κα. A torto, mi sembra, Schwyzler, *Grammatik* II, p. 351, giudica πέμψουσιν congiuntivo: la promessa non risulterebbe molto convincente. Il Finley, in «Revue internationale des droits de l'antiquité» II 1955, p. 182, nt. 47, trova singolare l'uso di ἄποινα, «riscatto», «compenso», «indennizzo» (cfr. v. 210), in luogo di «dote»; così anche lo Heitsch, *Aphro-*

ditehymnus..., pp. 29-30, il quale vede in ciò una conferma del fatto che il poeta non padroneggia la lingua epica. Probabilmente il nostro rapsodo pensa al costume primitivo dei greci e di molti altri popoli secondo cui lo straniero è privo di ogni tutela giuridica e può essere fatto schiavo da chiunque: cfr. *Il. IX* 647-8; R. Köstler, *Homerisches Recht...*, pp. 17-8; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971, p. 30; e in generale: Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums I*, Stuttgart 1953⁶, par. 34, p. 71; Autori vari, «L'étranger», in *Recueils de la Société Jean Bodin IX-X*, Bruxelles 1958; P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano I*, Torino 1965, pp. 51-5. Tale costume sopravvisse d'altronde in piena Grecia fino al quinto secolo (H. Bengtson, *Griechische Staatsverträge II*, Berlin 1962, par. 146); anzi, presso gli Etoli, fino all'età ellenistica. Alla luce di queste considerazioni il termine ζῶαρχια, in *Od. VIII* 462 (parole di Nausicaa ad Ulisse) sembra non aver perduto del tutto il suo significato originario di «riscatto». Poiché Afrodite recita la parte di una giovanetta straniera sola e indifesa, non è fuor di luogo che, nel momento in cui chiede di essere accolta come legittima sposa ma teme di essere presa come schiava o concubina, pensi alla dote come a un riscatto.

145. τε... δέ: su questa sequenza, cfr. nota al v. 110.

154. σῆς εὐνῆς... "Αἰδος εἰσω: cfr. Museo, 79: αὐτίκα τεθναίνην λεχέων ἐπιβήμενος Ἑρῶς («che io muoia sull'istante, dopo esser salito al talamo di Ero»).

171. νῆδυμον: secondo l'opinione comune l'aggettivo è una forma artificiale nata nel corso della tradizione epica da ἥδυμος (cfr. ἡδύς). Dopo la caduta del digamma iniziale in ἥδυμος, per evitare lo iato fu aggiunto alla parola precedente, ove era possibile, un ν mobile; questo fu poi considerato come iniziale di ἥδυμος, onde νῆδυμος (che infine venne usato anche all'inizio del verso, ove non è giustificato da ragioni metriche o storiche). Cfr. ad esempio Leumann, *Wörter*, pp. 44-5. S'intende che questa evoluzione, in tutto o almeno in parte, può aver avuto luogo dopo la fase rapsodica. Secondo W. F. Wyatt, *Metrical Lengthening in Homer*, Roma 1969, pp. 71-2, la teoria generalmente ammessa non è valida, perché lo iato prima di ἡδύς, nell'*Iliade*, è diffuso; cioè non si sentiva il bisogno di evitarlo inserendo il ν «eufonico». Egli dunque sostiene che νῆδυμος sia la forma originaria, poi rianalizzata in ἥδυμος per analogia con ἡδύς, ἡδύ, usati nella stessa posizione metrica. Di νῆδυμος resterebbero dunque ignoti il significato e l'etimologia.

173. κλισίη, ἐπουιήτοιο μέλαθρου: le correzioni del Ruhnkenius e del Sikes mirano a eliminare l'asindeto, il che tuttavia non è necessario: cfr. nota al v. 176. μέλαθρου: in senso proprio, è la trave del tetto; una grossa trave, che si addice a una casa e non alla capanna di Anchise. Il poeta usa qui un'espressione formulare

(cfr. inno II 188-9), d'altronde necessaria per esprimere la maestà di Afrodite: cfr. le acute osservazioni di Mary O. Knox, in « Classical Quarterly » XXI 1971, p. 31, sulla tenda di Achille nell'ultimo canto dell'*Iliade*.

176. ἐξ ὕπνου ... ὀνόμαζεν: ancora un asindeto (cfr. v. 173); i tre verbi sono collegati da altrettanti τε fra loro, ma non alla frase precedente. Il fenomeno è molto comune tanto nei poemi quanto negl'inni (e soprattutto nell'inno a Ermes: cfr. L. Radermacher, *Hermeshymnus*, pp. 240-2): a torto quindi gli editori si sforzano di eliminarlo. G. Hermann lo esamina nella nota a questo verso: l'asindeto è usato per ottenere un effetto di solennità (come al v. 173) o di concitazione; o quando si riprende un pensiero già espresso; o quando si apre una nuova scena, e si vuole mettere in rilievo lo stacco (è il nostro caso); spesso poi nelle frasi che contengono ἄρα, αὐτίκα, εὐτε (inno III 427), νῦν. Cfr. inno IV 150-3, 263, 478.

197. ἐγγεγόνται: « nasceranno »; forma non attestata in altre fonti. L'opinione oggi dominante è che l'aedo abbia adattato le familiari clausole ἐγγεγάσι (*Il.* VI 493; inno II 134, III 468), ἐγγεγαυῖα, ecc., al contesto della profezia, tentando di trasformare il perfetto in un futuro: le caratteristiche essenziali del futuro sono infatti, in origine, vocale tematica e desinenza media. Ne è venuta fuori una forma anomala – o meglio sgrammaticata – perché il futuro derivato dal tema del perfetto (futuro terzo, o anteriore) è sempre sigmatico (μεμνήσομαι, ecc.). Nonostante l'autorità di P. Chantraine, in « Bulletin de la Société de linguistique » XXXVI 1935, pp. 131-2, l'ipotesi di un rapsodo sgrammaticato mi pare poco verosimile: preferisco ritenere, con A. Matthiae, *Ausführliche griechische Grammatik* I, Leipzig 1825², p. 442; C. A. Lobeck, in Buttmann, *Sprachlehre* II, Berlin 1839², p. 38; Gemoll; e Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, pp. 15, 39-40, che ἐγγεγόνται sia un presente formato dal tema raddoppiato. Questa interpretazione non ha avuto molta fortuna, forse perché il presente in una profezia sembrava fuor di luogo; ma si tratta appunto, come ha osservato lo Hoekstra, di un « presente profetico ». Il dotto olandese persiste tuttavia nell'opinione che il poeta abbia usato una forma artificiale, il che non non mi pare esatto (se non nella misura in cui tutta la grammatica di qualunque lingua è artificiale). Altri presenti formati dal tema del perfetto sono attestati nell'epopea: ὀρώρεται, *Od.* XIX 377; μέμβλεται, probabile in *Il.* XIX 343, certo in Esiodo, *Theog.* 61; forse anche δεδάσθαι, *Od.* XVI 316 (per δεδαέσθαι: cfr. Lobeck, in Buttmann, *Sprachlehre* II; Chantraine, *Grammaire* I, p. 82); all'attivo ἀνώγει, *Il.* VI, 439; ecc. In generale il perfetto greco, in quanto indica uno « stato presente », ha una diffusa e nota tendenza a confondersi col presente e a seguirne la coniugazione, in tutti i dialetti.

198-9. Αἰνέας... ἄχος: il poeta fa derivare il nome Enea da αἰνός, « tremendo ».

199. ἐνεα: è normalmente una preposizione, e vale « a causa di, per amore di ». Qui invece è congiunzione, ed equivale a οὐνεα nel senso di « poiché ». Nel medesimo senso si trova εἵνεκεν in Pindaro, *Isth.* 8, 33, ove però alcuni editori cercano – a torto – di interpretarlo diversamente, altri scrivono οὐνεκεν. L'uso di ἐνεα come congiunzione (« che », « poiché ») è riprovato da alcuni grammatici, fra cui Apollonio Discolo (cfr. Pfeiffer, nota a Callimaco, fr. 1, 3), ma accettato in testi poetici che sono opera di grammatici non meno autorevoli (Callimaco, fr. 1,3 Pfeiffer; id., fr. 6 e 75,6; Apollonio Rodio, IV 1523). Il fatto che la maggior parte delle rare testimonianze risalga all'età ellenistica ha indotto alcuni critici moderni a considerare il fenomeno come tipicamente ellenistico, e a servirsi di questo argomento per proporre una datazione molto tarda dell'inno (Grace Freed, R. Bentman, in « Classical Journal » L 1955, p. 158). Presumo che un ragionamento analogo abbia influito su quei critici che vogliono eliminare il fenomeno dal testo di Pindaro. Ben diverso era l'atteggiamento dello Pfeiffer (nota a Callimaco, fr. 1,3), che proponeva invece di leggere εἵνεκ' ἄρα per ἦνικ' ἄρα nell'inno omerico III 308. Ai dati su cui si è svolta finora la discussione deve aggiungersi però un frammento papiraceo dei cataloghi esiodei (180,10) ove si ha appunto εἵνεκ' ἄρ' nel senso di « perché ». Dato che quest'uso è comunque, in tutte le epoche, sporadico, sembra ormai impossibile sostenere che esso è tardo, o postclassico: si può solo concludere che è testimoniato nella poesia epica « non omerica », o, se si vuole, « postomerica ». Ciò, peraltro, non basta a spiegarlo come un fraintendimento dello stile epico.

202-17. Al mito di Ganimede accenna anche l'*Iliade*, V 265-70, XX 231-5: Ganimede, figlio di Troo, è fratello di Ilo (da cui discende Priamo), e di Assaraco (da cui discende Anchise). Nella *Ilias minor*, fr. 6 Allen, è invece figlio di Laomedonte, cioè fratello di Priamo. Secondo alcune fonti tarde Ganimede non fu rapito da Zeus, ma da Tantalo (Fanocle, fr. 4 Powell; Erodiano, I 11,2) o da Minosse (Ateneo, XIII 601 ef).

202. μητιετα: in origine, vocativo di μητιέτης, poi usato come nominativo. Deriva certo da μήτις, « prudenza », « astuzia »; la natura e l'origine del secondo elemento sono incerte. Cfr. E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin 1937, p. 34; E. Fraenkel, in *Festschrift B. Snell*, München 1956, pp. 181-8; H. Frisk, *Wörterbuch*, s. v. μήτις.

205. θαῦμα ἰδεῖν: cfr. [Esiodo], *Scut.* 318 (e μεγάλη ἰδεῖν inno III 198). Più comune è θαῦμα ἰδέσθαι (sopra, v. 98, ecc.). Cfr. sul rapporto fra le due espressioni J. Beckett, *Die Diathesen von ἰδεῖν und ὁρᾶν bei Homer* I, München 1964, pp. 141-50.

206. νέκταρ: il nettare è generalmente associato con l'ambrosia, e la distinzione non è chiara. Secondo l'interpretazione tradizionale, recentemente ripresa dal Thieme e dallo Schmitt, νέκ-ταρ significa « che supera la morte »: cfr. νέκυς, « salma »; latino *nex*, « morte »; *necare*, « uccidere »; e il sanscrito *tārā-ti*, « superare ». Il Güntert pensava invece a νε-κταρ, « non-morte », e citava κτέρες, « i morti » (Esichio); κτέρες, « cerimonie funebri » (cfr. nota a inno IV 392). J. Knobloch vede nell'ittita *nink-*, « bere a sazietà », una forma con raddoppiamento dalla radice *nek, donde νέκταρ con lo stesso suffisso di θέλκταρ, ecc.: dunque la bevanda degli dei sarebbe « la bevanda » per eccellenza. La tesi dell'origine semitica, anch'essa tradizionale, è ora sostenuta validamente da S. Levin, il quale ritiene che il significato primitivo di nettare sia « aroma » (nell'*Iliade*, XIX 38-9, il nettare e l'ambrosia sono usati per imbalsamare la salma di Patroclo). Fra l'altro, egli ricorda che Festo, p. 131 Lindsay, considera nettare sinonimo di *murrina*, bevanda profumata con mirra. Su tutta la questione, ved.: H. Güntert, *Kalypso*, Halle 1919, pp. 161-3; P. Thieme, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 5-15; R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache*, pp. 187-92; J. Knobloch, in *Festschrift J. Pokorny*, Innsbruck 1967, pp. 39-43; A. J. van Windekens, in « *Orbis* » XVIII 1969, pp. 186-9; S. Levin, in « *Studi micenei ed egeo-anatolici* » XIII 1971, pp. 31-50.

208. θέσπις ἄελλα: nelle figurazioni, Ganimede è rapito da un'aquila; talvolta (nella ceramica italiota) da un cigno. Cfr. K. Schauenburg, in *Opus nobile, Festschrift U. Jantzen*, Wiesbaden 1969, pp. 131-7.

214. ὥς ἔοι ἀθάνατος... Ἰσα θεοῖσιν: è attestata anche la variante « in eterno » (ἡματα πάντα); cfr. apparato. Con questa seconda clausola, il verso è quasi identico a un esametro formulare ben documentato: *Il.* VIII 359; *Od.* V 136, VII 257, XXIII 336; inno II 260. La clausola Ἰσα θεοῖσιν è anch'essa formulare (*Il.* XXI 315; *Od.* XI 304, 484); ma il suo inserimento nel contesto sulla immortalità è una innovazione, ovvero, se si vuole evitare un giudizio di carattere cronologico, una eccentricità. Il Ruhnkenius, e tutti gli editori dal Baumeister in poi preferiscono Ἰσα θεοῖσιν; il Breuning sostiene ἡματα πάντα.

218-38. Su Titone, cfr. P. Kretschmer, in « *Glotta* » XIV 1925, pp. 308-9; Wüst, RE, s. v. *Tithonos*; Luigia A. Stella, *Mitologia greca...*, pp. 291-5. In origine, dio della luce solare, probabilmente anatolico. Callimaco, fr. 213; Licofrone, v. 941; e vari lessicografi (cfr. la nota dello Pfeiffer a Callimaco) danno a τῖτώ, termine evidentemente anellenico, i significati di « aurora », « mattino » « giorno », « luce del giorno »; per l'*Etymologicum Magnum* anche τῖθωνός vale « giorno ». Si noti che l'incertezza fra τ e θ conferma

l'ipotesi di una provenienza anatolica. I greci assunsero nella propria mitologia Titone come sposo dell'Aurora (*Il.* XI 1-2; *Od.* V 1-2; Esiodo, *Theog.* 984-5) e padre di Memnone, re degli Etiopi – il popolo bruciato dal sole –; fu anche considerato figlio dell'Aurora e di Cefalo, e padre di Fetonte (Apollodoro, III 181). Inoltre fu inserito nella genealogia dei Dardanidi come figlio di Laomedonte e fratello di Priamo (*Il.* XX 237); e così divenne uno dei pochi mortali che ottennero il privilegio dell'immortalità. In Omero, l'Aurora si leva ogni mattina dal letto di Titone: sembra dunque che questi goda anche di una eterna giovinezza. La versione dell'inno, secondo cui Titone non muore, ma invecchia, è accettata da tutte le altre fonti (cfr. Saffo, fr. 58 Lobel-Page; Mimnermo, fr. 4 Diehl). Da Ellanico in poi, si aggiunge un nuovo particolare: lo sposo dell'Aurora, ridotto ormai a esistere solo come voce, viene trasformato in cicala (4 Jacoby, fr. 140): ciò, secondo alcuni, perché la cicala è simbolo di loquacità e la loquacità è una caratteristica della vecchiaia (cfr. *Il.* III 150-2). Il problema è forse più complesso. La cicala potrebbe essere stata considerata di per sé una creatura solare; e l'intero mito può essere stato ispirato dalle sue caratteristiche: piccole dimensioni, e voce sonora.

218. χρυσόθρονος: si tende oggi a interpretare gli aggettivi composti con -θρονος come derivati da θρόνον, «fiore» (in particolare, fiore ricamato sulla veste; e, per estensione, anche altre figure ricamate), e non da θρόνος, «trono»: cfr. Wilamowitz, *Ilias*, p. 31, nt. 65; Lillian B. Lawler, in «Philological Quarterly» XXVII 1948, pp. 80-4; id., in «Classical Journal» LVI 1960-1961, pp. 349-51; R. Merkelbach, in «Zeitschrift für Papyrologie» XI 1973, p. 160 (per la tesi opposta, cfr. E. Risch, in «Studii Clasice» XIV 1972, pp. 17-25). Dunque: ἐύθρονος, «dai bei fiori»; ποικιλόθρονος, «dai fiori variopinti» (cfr. *Il.* XXII 440-1). Un efficace argomento a favore di questa tesi è il fatto che gli epiteti sono sempre riferiti a dee, non a dei (Lawler). Nel caso dell'Aurora, come osserva il Wilamowitz, questa interpretazione è inevitabile: non si può ammettere che i greci s'immaginassero seduta sul trono la dea che ogni giorno precede il cammino del sole. Ma negli altri casi la confusione col trono deve essere stata molto precoce, perché gli dei sono spesso seduti, e questo è un simbolo della loro maestà. Traduco quindi «dai fiori d'oro» quando l'epiteto si riferisce all'Aurora (cfr. inno IV 326), e «dal trono d'oro» quando si riferisce a Era (inno III 305, XII 1).

227. ἐπὶ πείρασι γαίης: in *Od.* XII 3-4 l'Aurora abita nell'isola di Aiaie (Eea) ove sorge il sole. Ivi dimora anche la figlia del Sole, Circe (*Od.* X 135).

238. ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν: la formula è di solito usata, come in questo passo, a proposito di vecchi le cui membra erano un tempo agili; perciò è stata fraintesa, e il poeta dell'*Iliade*, XXIV 359, la

riferisce alle membra ricurve del vecchio Priamo (cfr. B. Snell, *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, pp. 63-4).

252. οὐκέτι... ἐξομῶμαι: nei codici si legge σπωναχῆσεται, « spirerà », certamente erroneo. La correzione στόμα χεῖσεται, proposta – senza commento – dal Martin, e accolta nelle edizioni più recenti, non è felice. χεῖσεται può essere solo futuro di χανδάνω, contenere (Buttmann); perciò si interpreta « non più la mia bocca avrà la capacità di ricordare ». Ma χανδάνω è usato solo per la capacità come capienza, non come « abilità, attitudine » (lo ribadisce ora il Kamerbeek, in « Mnemosyne » XX 1967, pp. 392-3). Si è pensato a χήσεται, futuro – non attestato – di χάσκω: « la mia bocca si aprirà ». Ma χάσκω non significa aprirsi, bensì spalancarsi, e anche « stare a bocca aperta, sbadigliare »: è dunque estraneo al contesto. Il Buttmann (seguito dal Kamerbeek) proponeva στόμ' ἀχῆσεται: « la mia bocca non potrà emettere suoni per ricordare » (sulla forma verbale, cfr. inno XIX 18 e nota). La frase non brilla per eleganza; inoltre il senso di ἰάχω, ἰαχέω, non è « emettere suoni », ma gridare, lamentarsi, ovvero risonare, rimbombare; l'aoristo ἀχέειν (inno II 479) vale « palesare (un segreto) » cioè « dare risonanza ». Il Ludwich suggerisce στόμα χ' ῥῆσεται (altro futuro non attestato, da ῥδομαι): « non più la mia bocca godrà nel ricordare ». ῥδομαι, peraltro, non si costruisce con l'infinito; si dovrebbe correggere anche ἐξομῶμαι, facendone un participio (cfr. R. J. Shackle, in « Classical Review » XXIX 1915, pp. 163-4). Infine il Matthiae, seguito dal Gemoll, ha scritto στόμα τλήσεται: la mia bocca non oserà ricordare. La congettura è più violenta delle altre (tuttavia va osservato che un λ scritto con la forcilla sotto il rigo può essere scambiato con un χ); ma è l'unica che soddisfi per il senso. Lo Hermann la respinse come errore di metrica (l'α di στόμα resta breve davanti a τλ-), ma a torto: egli stesso certo non ignorava che la cosiddetta « abbreviazione attica » è diffusa nell'epopea e comunissima negli inni. Cfr. inno IV 294, 332, 348, 394; V 131, 179, 187; ecc. (cito soltanto casi analoghi al nostro, in cui il fenomeno riguarda la terza sillaba del dattilo, anziché, come più spesso, la seconda).

256-72. Ninfa significa in generale « fanciulla, giovane sposa »; < è un termine solenne, proprio del linguaggio poetico e sacrale. Nell'*Odissea*, sono ninfe Calipso e Circe; nell'inno IV, Maia; in una variante del primo epigramma omerico, Era. Esiste poi una moltitudine di ninfe, spesso anonime, caratterizzate dal loro legame con la natura: esse vivono nei boschi (Melie, Driadi, Amadriadi), sulle montagne (Oreadi), nelle fonti (Naiadi), nei prati (Heleiai: cfr. inno II 23 e nota). È probabile che le ninfe in origine non abbiano avuto alcuna genealogia. Secondo Omero, le Oreadi sono figlie di Zeus (*Il.* VI 420; cfr. *Od.* VI 105); secondo Esiodo, le

Melie nascono dalla terra fecondata dal sangue di Urano (*Theog.* 183-7). Cfr. la nota ai vv. 269-72.

256. τὸν μὲν... ἴδῃ φάος ἡελίοιο: E. Heitsch, *Aphroditehymnus...*, p. 31, interpreta questo verso « appena lo veda la luce del sole », e nota che la costruzione è insolita: l'uso epico vorrebbe « appena egli veda la luce del sole » (cfr. inno III 71; *Il.* V 120 ecc.). Questa difficoltà si può eliminare accettando la punteggiatura di Enrico Stefano, seguita poi da quasi tutti gli editori (compresi Allen e Sikes); cioè, segnando una virgola dopo τὸν μὲν. In tal caso il significato è: « lui, appena avrà veduto la luce del sole, accoglieranno le ninfe ». Il μιν del v. 257 riprende il τόν (cfr. *Od.* XVI 78-9). D'altra parte anche Allen, pur avendo soppresso la virgola nelle sue edizioni dal 1911 in poi, interpretava in questo modo, poiché cita in nota il passo dell'*Odissea* (ed. Allen e Halliday).

262. Σειληνοί: compagni abituali delle ninfe, e, come le ninfe, < « demoni della natura ». Sono affini ai Centauri, ma più umani: l'elemento equino è rappresentato in origine da orecchie, coda e zoccoli, poi solo da orecchie e coda. Molto discusso è il rapporto fra i Sileni e i Satiri, problema che non può essere trattato in questa sede. Cfr. A. Hartmann, RE, s. v. *Silenos und Satyros*; F. Brommer, *Satyrspiele*, Berlin 1959².

264-5. τῆσι... γεινομένησιν ἔφυσαν: cfr. Callimaco, *Del.* 83-5: le Driadi nascono insieme coi loro alberi, e « si rallegrano quando la pioggia fa crescere le querce, piangono quando le querce sono prive di foglie ».

267-8. τεμένει... ἀθανάτων: queste parole sembrano in grossolano contrasto con tutto il passo, in cui il poeta insiste sul fatto che le ninfe sono mortali (vv. 259-61, 269-73). Il Matthiae espunge il v. 267, e traduce « fiorenti sulle montagne [...] degl'immortali »; altri editori, dallo Hermann in poi, espungono sia il v. 267 sia il v. 268 (cfr. anche Nilsson, *Geschichte* I, p. 247, nt. 3). Ma il poeta non parla dei singoli alberi come sedi delle ninfe, bensì dei boschi sacri agli dei, nei cui alberi dimorano le ninfe. (Franke, Gemoll; cfr. Allen e Halliday, che citano Callimaco, *Cer.* 31-60). Come osservano il Franke e il Gemoll, se qualunque albero potesse ospitare una ninfa i greci avrebbero dovuto fare a meno di legna.

267. ἡλίβατοι: ἡλίβατος è riferito quasi sempre a rupi (inno IV 404, XIX 10, ecc.); qui invece, come in [Esiodo], *Scut.* 422, ad alberi; e in Esiodo, *Theog.* 483, all'antro « nei penetrali della terra », in cui Rea cela Zeus per sottrarlo a Crono. L'unica etimologia probabile posta finora è quella del Buttmann, *Lexilogus...* II, pp. 156-62: ἡλίβατος da *ἡλιτό-βατος, « difettoso in rapporto alla accessibilità » (cfr. ἡλιτόμηνος, « nato un mese troppo presto »), quindi « inaccessibile »; e ha il vantaggio di suggerire un significato che si adatta a tutti i paesi citati. Quando si parla di una roccia,

si può tradurre « aspra, scoscesa », risalendo dall'effetto alla causa; ma non è questo il vero significato. $\epsilon\kappa\lambda\eta\sigma\chi\omicron\upsilon\varsigma$: « li chiamano » la stessa clausola si trova in *Od.* IV 355, ove però il pronome è un accusativo singolare, come quasi sempre altrove. Si ritiene dunque che il poeta abbia ripetuto la clausola dell'*Odissea* meccanicamente (Gemoll, ecc.), cioè abbia dimenticato che sta parlando di alberi, al plurale. Mi sembra che in questo caso si esageri il peso della tradizione formulare: la forza dell'abitudine può indurre un aedo a definire « incensurabile » lo scellerato Egisto, ma non a confondere generi e numeri. Se il poeta usa $\epsilon\kappa$ come plurale, vuol dire che crede di poterlo fare; e non è l'unico, poiché in *Il.* II 197 si trova ϵ riferito a βασιλῶν, i re; in *Od.* XVII 266 $\omicron\iota$ riferito a δώματα, le case. Nell'*Iliade* si tenta, fin dall'antichità, di correggere il testo, o di interpretarlo diversamente – supponendo che il poeta, dopo essere passato da Agamennone ai re in generale, torni *ex abrupto* ad Agamennone –; il passo dell'*Odissea* si spiega come una costruzione a senso (le case sono considerate come un'unità: Ameis, Hentze, Cauer). Ma è possibile dare una spiegazione unitaria: il pronome anaforico $\epsilon\upsilon$, $\omicron\iota$, ϵ s'identifica col riflessivo $\epsilon\upsilon$, $\omicron\iota$, ϵ ; i riflessivi indoeuropei sono invariabili per numero, come pure per genere. L'uso di $\omicron\iota$, ϵ al plurale, per σφισι, σφεας, non è un errore da eliminare, ma un arcaismo (cfr. C. O. Pavese, *Studi sulla tradizione epica...*, p. 68).

269-72. Le ninfe, nate e vissute insieme coi loro alberi (vv. 264-5), muoiono quando questi si disseccano, o vengono tagliati: cfr. anche Eumelo, fr. 15 Kinkel; Pindaro, fr. 165 Snell; Carone di Lampsaco, 262 Jacoby, fr. 12. Anche le Naiadi hanno una vita molto lunga (9720 generazioni, secondo Esiodo, fr. 304 Merkelbach-West), ma non sono immortali. A questa credenza allude forse anche Sofocle, che chiama le ninfe μακράωνες, « longeve » (*Oed. tyr.* 1098-100); ma la cosa non è certa, perché in altri contesti μακράωνες si riferisce certamente a esseri immortali (Sofocle, *Ant.* 987; Empedocle, *passim*). Il rapsodo spiega la sorte delle Driadi affermando che esse « non somigliano né ai mortali, né agl'immortali » (v. 259); anche Plutarco, *de defectu oraculorum* 415 a-d, commentando i frammenti di Esiodo e di Pindaro, le assegna alla categoria dei demoni, esseri intermedi fra dei e uomini. Si noti che l'*Epinomide* pseudoplatonico (981 e-982 a) ammette per gli dei astrali l'alternativa fra immortalità e longevità, ma considera « pienamente divini » solo gl'immortali (degli stessi problemi si occupò probabilmente anche Aristotele: cfr. L. Alfonsi, in « Giornale italiano di filologia » XX 1967, pp. 1-17). Per i greci, infatti, è ovvio che gli dei non possono morire. Dobbiamo dunque supporre che, quando le ninfe sono chiamate dee (*Il.* XX 4-9, XXIV 615-6; inno XXVI 7; Esiodo, *Theog.* 129-30, cfr. fr. 123 Merkelbach-West), si attribuisca loro, taci-

tamente, l'immortalità (esplicitamente affermata in un oracolo citato da Pausania, X 12,3). In altri termini, coesistevano due concezioni diverse delle ninfe, e credo sia difficile stabilire quale delle due debba considerarsi più antica.

274-7. I vv. 274-5, 276-7, sono incompatibili. Più oltre (278-80) il poeta dice chiaramente che Anchise, appena vedrà Enea, lo condurrà subito a Ilio; del resto l'idea di una doppia presentazione al padre è assurda per sé stessa. Secondo il testo dei codici, le due presentazioni avverrebbero l'una all'inizio dell'adolescenza, l'altra quattro o cinque anni dopo (Allen spiega invece: nel primo e nel quinto anno di età; infatti, se ho ben compreso, pensa che ἡβη, « la giovinezza », possa indicare lo « svezzamento »). Il testo da accogliere, col Matthiae, è quello dei vv. 276-7, che, eliminati i due precedenti, si riferiscono al quinto anno di età (cfr. II. XIII 465-6). I vv. 274-5, sebbene preferiti dallo Hermann, non sono una variante in senso stretto, ma una interpolazione, perché definiscono le ninfe « dee », dunque immortali, in contrasto con tutto il passo (cfr. nota ai vv. 269-72).

276. ὄφρα <τοῖ> αὖ τὰ... διέλθω: questo verso, come si legge in tutti i codici, doveva tradursi « affinché io esponga queste cose alla tua mente »; era cioè in contrasto con l'uso della lingua epica, in cui μετὰ φρεσί, « nella mente », si riferisce sempre a chi parla e non a chi ascolta. Si trattava però di un testo corrotto, e il Barnes, scrivendo <κ> ταῦτα, si era limitato a restituire il ritmo. La geniale congettura del Kamerbeek, <τοῖ> αὖ τὰ (cfr. apparato), dà il significato atteso: « affinché io ti dica tutto ciò che ho in mente ». Il lessico del rapsodo si distingue però da quello omerico, in quanto egli usa διέρχουμαι nel senso figurato di « percorrere con parole »; cfr. Heitsch, *Aphroditehymnus...*, pp. 32, 35; Hoekstra, *Sub-Epic Stage*, p. 41.

291. οὐρανὸν ἡνεμόεντα: l'immagine è singolare, perché il cielo dei greci non è l'atmosfera, ma la volta celeste. ἡνεμόεντα può essere stato introdotto a orecchio da un copista che ricordava il v. 280; la congettura ἀστερόεντα (Ruhnkenius) è plausibile. Secondo il Valckenaer (in: *Epistolae mutuae ... D. Ruhnkenii et L. C. Valckenaerii*, ed. G. L. Mahne, Vlissingae 1832, p. 25, nt. 2), poiché si dice « ventoso » dei luoghi alti, il poeta può aver attribuito all'epiteto il significato di « alto ».

Inno VI. Ad Afrodite

9. ἄνθεμ' ὀρειχάλκου: si tratta dunque di orecchini a rosette. Sui gioielli di Afrodite, cfr. inno V 87 e nota. L'oricalco, nella tarda antichità, è un ottone di buona qualità, cioè una lega di rame puro (senza piombo) e zinco: cfr. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Techno-*

<

logy VIII, Leiden 1971², pp. 282-3; R. Halleux, in « Antiquité classique » XLII 1973, pp. 64-81. Non c'è motivo di ritenere che in epoca arcaica il significato del termine fosse diverso.

12. κοσμεῖσθην: fra i verbi riferiti alle Ore, sette sono al plurale, uno (κοσμεῖσθην) al duale. Probabilmente il fatto non ha un particolare significato (la confusione tra le due forme non è rara: cfr. inno III 456 e nota); secondo Allen e Halliday, tuttavia, è possibile che per il poeta le Ore siano due – come talvolta nel culto e nelle figurazioni: cfr. Pausania, III 18,10; VIII 31,3; IX 35,2 – anziché tre (Esiodo, *Theog.* 901-3, ecc.). Le diverse tradizioni sul numero delle Ore si spiegano ricordando che l'anno era diviso in origine in due stagioni; più tardi in tre (primavera, estate, inverno).

13. ἐς... δώματα πατρὸς: le Ore sono figlie di Zeus e di Temi.

16. χερσὶ τ' ἐδεξιόωντο: letteralmente, « la salutavano con la mano destra ». Frasi come questa, non rare nell'epopea (*Il.* X 432; *Od.* III 35, XIX 415), sono ambigue; molti pensano a « stringere la mano » o a « porgere la mano ». Altri invece traducono « con le mani tese », cioè « levando in alto le mani »; e questa mi sembra l'interpretazione più probabile (cfr. *Il.* XV, 86, δεικνύωντο δέπασσιν « salutavano levando in alto le coppe »).

19. ἐλικοβλέφαρ: βλέφαρον è la palpebra, ma si usa metonimicamente – al plurale – per l'occhio. L'epiteto equivale dunque a ἐλικῶψ, ἐλικῶπις. Del tutto insoddisfacente è l'etimologia tradizionale da ἐλίσσω, « girare » (transitivo), « arrotolare »: « dagli occhi mobili », quindi « vivaci ». Altri, pensando a ἐλιξ (su cui cfr. nota a inno V 87), spiegano « dagli occhi arcuati »: così anche il Frisk, *Wörterbuch*. Si obietta che ἐλιξ non è una semplice curva, ma una spirale (Chantraine, *Dictionnaire*); d'altra parte gli occhi arcuati non esistono. Alcuni studiosi, in mancanza di meglio, sono indotti ad accettare un'opinione molto diffusa fra gli eruditi antichi (Esichio, s. v. ἐλικῶπες, e le fonti citate dallo Pfeiffer nella nota a Callimaco, fr. 299): « dagli occhi neri »: ipotesi condivisa dallo stesso Callimaco, che usa ἐλικώτατος nel senso di « nerissimo ». Così D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959, pp. 244-5. Altri pensano che questa sia una interpretazione tarda e arbitraria (Leumann, *Wörter*, p. 152, nt. 126; Chantraine): ma è degno di nota che, tra le fonti raccolte dal dottissimo Pfeiffer, alcune (*Etymologicum Gudianum*; *Etymologicum Genuinum B*) danno l'aggettivo ἐλωδς, « nero », come glossa dialettale; sembra dunque, se si ammette l'onestà dei lessicografi, che la sua esistenza sia documentata.

Inno VII. A Dioniso

6. ἐυσσέλμου: σέλαμα sono i banchi dei rematori; cfr. P. Janni, in « Quaderni urbinati » VII 1969, pp. 86-8; L. Casson, *Ships and*

Seamanship in the Ancient World, Princeton 1971, pp. 220-3. ἑὺσελμος ναῦς dovrebbe dunque significare « nave dai bei banchi »; o meglio, poiché la bellezza dei banchi è irrilevante, e d'altra parte i σέλματα connettono fra loro le fiancate delle navi, fungendo anche da travi, « ben costruita, solida, robusta » (Weiher). Alcuni studiosi però ritengono che l'aggettivo, nell'epopea, valga « dal bel ponte, dai bei ponti »: così, da ultimo, J. S. Morrison, R. T. Williams, *Greek Oared Ships*, Cambridge 1968, pp. 45, 48. Questa interpretazione si fonda solo sul v. 47 del nostro inno, in cui σέλμα è al singolare e sembra alludere al ponte. Ma si tratta di un passo oscuro e confuso, probabilmente interpolato da un autore di scarsa cultura: è dunque più prudente lasciarlo da parte. ἀπὸ νηὸς: i pirati sono « nella nave », ma appaiono « dalla nave »; ciò spiega l'uso di ἀπό. Si citano a confronto i numerosi passi omerici in cui i guerrieri combattono « da terra » o « dal carro », come *Il.* V 13, ecc. (Franke), e l'inno XXXIII 8, in cui i marinai pregano « dalla nave » (Allen e Halliday).

7. οἶνοπα πόντον: οἶνοψ significa « colore del vino ». Alcuni interpretano « rosso come il vino », pensando all'aurora o al tramonto (Weiher; Ch. Seltman, *Wine in the Ancient World*, London 1957, p. 48); o « scintillante », perché il vino nell'epopea è spesso αἶθοψ, cioè appunto scintilla (Evelyn-White; Ebeling, *Lexicon*, s. v.); o « spumeggiante », perché l'aggettivo si riferisce anche ai buoi, che schiumano come i cavalli quando sono affaticati (E. B. Howell, in « Greece and Rome » II 1955, p. 86). Tuttavia il colore naturale del vino greco è il nero (*Od.* V 265), e occorre annacquarelo abbondantemente perché diventi rosso (*Od.* IX 208-11): cfr. Erna Handschur, *Die Farb- und Glanzwörter bei Homer und Hesiod*, Wien 1970, pp. 133-5. Inoltre l'epiteto, sebbene talvolta sia, come qui, meramente esornativo, è usato in particolare per il mare in tempesta; e non è solo attribuito dei buoi aggiogati all'aratro (*Il.* XIII 703, *Od.* XIII 32), ma anche nome proprio di buoi, in testi micenei: cfr. C. Gallavotti, in « La parola del passato » XIII 1957, p. 8. Esso deve dunque indicare una qualità intrinseca degli animali, come il colore, e l'ipotesi più probabile è che si tratti di un colore scuro. Il mare οἶνοψ è insomma cupo (Humbert; A. Lesky, *Thalatta*, Wien 1947, pp. 162-3; Gallavotti, loc. cit.).

8. Τυρσηνοί. Col nome di Tirreni Tucidide (IV 109), Filocoro (328 Jacoby, fr. 100), Diodoro (X 19,6), e altri, designano gli abitanti di Lemno e di Imbro, pirati per antonomasia; Erodoto li chiama invece Pelasgi (IV 145, VI 137-140: sul rapporto fra i due nomi etnici già gli antichi non avevano idee molto chiare). In Omero, Lemno è abitata dai Sinti (*Il.* I 594, *Od.* VIII 294). È probabile che i greci abbiano scacciato i Sinti, e siano stati a loro volta espulsi dai Tirreni, che tennero le isole nel settimo e nel sesto

secolo, fino alla conquista ateniese (circa 515) e persiana (circa 509: cfr. N. G. L. Hammond, in « Classical Quarterly » VI 1956, pp. 123-9). I greci chiamarono Tirreni anche gli Etruschi, ritenendoli, a torto o a ragione – e più probabilmente a ragione –, affini ai Lemnii: Esiodo, *Theog.* 1015-16; Ecateo, 1 Jacoby, fr. 18 e 59; SIG³, 14 e 24.

14. ἐκάθῃτο: nell'*Iliade* si ha sempre καθῆστο (dal tema verbale ἕσ-). Il sigma cade davanti a μ in ἤμαι, ἤμεθα; su queste forme è stata ricostruita l'intera coniugazione.

17. δαιμόνιοι: l'epiteto vale « appartenente a un demone », quindi « soprannaturale, misterioso ». Il vocabolo non ha per sé valore dispregiativo, quindi le versioni come « sciagurato, infelice », non sempre soddisfano; esso indica piuttosto l'intensità affettiva, o il desiderio di convincere attirando l'attenzione con un tono drammatico: cfr. Elizabeth Brunius-Nilsson, *ΔΑΙΜΟΝΙΕ*, Diss. Uppsala 1955. Le fini osservazioni della studiosa sono valide per questo passo (pp. 67-8, 144), in cui il timoniere cerca di convincere *in extremis* i suoi compagni; la risposta del capo (v. 26) ha invece un tono nettamente dispregiativo, e δαιμόνιε è certamente usato in tono ironico.

19. ἦ γάρ: ha valore asseverativo (Denniston, *Particles*, p. 284). Si trova nella recensione x; fu proposto dal Gemoll indipendentemente dai codici, su cui egli era informato solo parzialmente (in una postilla a p. 369 prese nota di L, citato nell'edizione Abel). La lezione di x conferisce al discorso un tono più naturale e vivace: dapprima il timoniere afferma con certezza che l'ignoto prigioniero è Zeus, poi ammette altre possibilità. La sequenza ἦ... ἦ... ἦ è rara (il che, dal punto di vista filologico, è un dato a suo favore), ma si ritrova in *Il.* IV 82-4 (ἦ... ἦ), dove peraltro alcuni critici, come il Leaf, vorrebbero dare alla frase una sfumatura interrogativa. Più comune è un altro costrutto, in cui ἦ indica la certezza di un'ipotesi generale, seguita dalla presentazione di due possibilità specifiche: cfr. *Il.* III 400-1, XV 105-6; *Od.* XXI 397-400. Anche in questi casi molti editori cercano di « normalizzare », considerando la frase come interrogativa, o spezzandola con un punto fermo.

26. ἄμα: infatti il capo partecipa alla manovra (v. 32). Così il Franke.

27. ἄνδρεςσι μελήσει: questa formula è frequente; ma di solito (*Il.* VI 492; *Od.* I 358, XXI 352) contrappone gli uomini alle donne; qui gli uomini di coraggio al vile.

28-9. ἔλπομαι... ἐκαστέρω. Secondo Euripide, il rapimento fu provocato da Era proprio perché Dioniso fosse condotto « molto lontano » (*Cyc.* 11-4). Sugli Iperborei, cfr. pp. 88-9.

30. ἐκ... ἐρεῖ: « ci rivelerà (i suoi amici, ecc.) »; il verbo, in tutti gli altri passi epici, è usato assolutamente; con l'accusativo

si trova nei tragici ateniesi. Perciò, secondo G. M. Bolling, in « Classical Philology » XXIII 1928, p. 63, il passo è corrotto. Ma la divergenza rispetto alla lingua epica è molto attenuata, se si pensa che il semplice ἔρω è costruito con l'accusativo già in Omero.

31. κασιγῆτους: non « fratelli », ma, come spesso anche in Omero, « parenti » (Gemoll); questo è il significato originario (cfr. inno II 80, 85, e nota). ἡμῖν ἔμβαλε δαίμων: sul concetto di δαίμων, cfr. inno II 300 e nota; il capo dei pirati usa un termine vago perché non sa quale dio debba ringraziare per la fortuna che gli è toccata.

33. ἔμπνευσεν ἄνεμος... ἰστίον: il Gemoll osserva che la costruzione di ἔμπνέω, « soffiare », con « vela » all'accusativo è inaudita; di solito l'accusativo ha tutt'altra funzione (p. es. « ispirare forza nell'animo »). Egli suggerisce perciò, non a torto, di correggere il verbo (ἐπρησεν, cfr. *Il.* I 481, *Od.* II 427) o il sostantivo (ἰστίῳ). Allen e Halliday, e LSJ, paragonano questo passo con Pindaro, *Isth.* 2, 40, ove però è molto dubbio che ἔμπνέω regga ἰστίον: la maggioranza dei commentatori e dei traduttori interpreta diversamente.

44. λέων γένετ': sui rapporti fra Dioniso e il leone, cfr. E. Dodds, *Euripides, Bacchae*, Oxford 1944, p. XVI; sulla presenza di leoni in Grecia, cfr. inoltre la nota a inno IV 223.

45-7. F. E. Sparshott, in « Classical Review » XIII 1963, pp. 1-2, ha sostenuto con argomenti persuasivi che questi tre versi sono interpolati. Secondo il testo dei codici νηός fa parte di due frasi distinte, e contraddittorie: « dentro la nave » e « nella parte estrema (o più alta) della nave ». Supponendo che ἔνδοθι sia avverbio si salva la grammatica ma non si evita la contraddizione. Al v. 47, ἂν δ' ἔστη fa da predicato verbale sia di ἄρκτος sia di λέων, e già altri critici (Ludwich; Allen e Halliday) avevano osservato la goffaggine della frase: l'orsa si ergeva minacciosa, e il leone (si ergeva) all'estremità del ponte. Inoltre, l'interpolatore mette sullo stesso piano i due animali, come se anche il leone fosse un fantasma evocato dal dio; invece, è la forma assunta dal dio stesso.

46. σήματα: « presagi », « segni della volontà divina »; l'autore di questi versi usa invece σήματα nel senso di « prodigi » (Sparshott).

47. σέλματος: dovrebbe significare « ponte », perché è difficile che il leone stia in equilibrio sul banco dei rematori. Ma l'interpolatore non va tanto per il sottile, e questo passo non basta a provare che σέλμα abbia mai avuto il senso di « ponte » (cfr. v. 6 e nota).

55. δῖε πάτερ: il testo dei codici, δῖε κάτωρ, δῖ' ἐκάτωρ, è inaccettabile. Il punto debole non sta nell'epiteto (a torto sospettato dal Baumeister e dal Gemoll) che è prerogativa anche dei comuni mortali, ma nel κάτωρ/ἐκάτωρ (Allen e Halliday suppongono che

si tratti di un nome proprio, dimenticando di aver escluso la congettura Μηδείδην al v. 43 perché introdurrebbe un nome proprio). Le congetture πάτωρ (« possessore »), ἄκτωρ e κράτωρ (« capo ») non soddisfano per il senso; inoltre πάτωρ ha l'α lungo. δῖε πάτερ è irreprensibile: cfr. ξεῖνε πάτερ (*Od.* VII 28, ecc.), δῖε γεραῖε (*Il.* XXIV 618). Si potrebbe obiettare che δῖε πάτερ è una lezione troppo facile per essersi corrotta, ma casi analoghi non mancano nella tradizione degl'inni; ad esempio νῆα θοὴν diventa ἡμαθόην (*III* 392). A tutt'altra conclusione porterebbe l'accostamento con Ovidio, *Met.* III 690; ivi Dioniso dice al timoniere *excute corde metum*, *Diamque tene* (« fatti coraggio, e punta su Dia », cioè su Nasso). Il Gemoll considera la possibilità che anche nell'inno si alluda a Dia. In tal caso il passo sarebbe lacunoso – vi sarebbero, se non altro, due versi fusi in uno –, il che non è affatto inverosimile, perché il discorso del dio sembra un po' troppo laconico. τῷ ἐμῷ... θυμῷ: il Gemoll trova singolare l'uso dell'articolo, che gli sembra indizio di composizione tarda. Ma l'identica frase si ritrova in *Il.* XI 608, *Od.* IV 71.

Inno VIII. Ad Ares

1-3. Questi versi presentano una singolare consonanza con Proclo, *Hymni* 7, 3-4. I due passi hanno in comune: χρυσεοπήληξ; ὀβριμο-; -θυμε φέρασπι; -σοε; -σθενές (M. L. West).

2. χαλκοκορυστά: κόρυς è l'elmo, ma per sineddoche κορύσσω significa « armare », κορυστής « uomo armato ». È probabile che nell'eroica χαλκοκορυστής significhi « dall'elmo di bronzo », e sia usato per comodità metrica alla fine del verso in luogo di *χαλκόκορυς (H. Frisk, in « *Eranos* » XXXVIII 1940, pp. 36-46; H. Trümper, *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos*, Basel 1950, pp. 40-51). Ma in un autore tardo il significato omerico potrebbe essere stato dimenticato; e si può escludere che un poeta attribuisca ad Ares, nello stesso tempo, l'elmo d'oro (v. 1) e l'elmo di bronzo.

4. συναρωγὲ Θέμιστος: su Temi, la Giustizia, cfr. inno XXIII. < Il concetto di Ares come « sostegno » aveva già una lunga tradizione; fra l'altro, il nome del dio era stato collegato ad ἀρήγω (Filone di Alessandria, *Legatio ad Gaium* 113, ecc.). Ma facendone il sostegno della giustizia il poeta capovolge il detto omerico secondo cui Ares « non conosce alcuna legge » (*Il.* V 761) e in ciò segue la tradizione astrologica (E. Pfeiffer, op. cit., p. 105).

5. τύραννε: l'uso di τύραννος in questo verso è del tutto insolito, e per il significato e per la costruzione col dativo. δικαιοτάτων: cfr. Proclo, *Hymni* 2, 20. In ambedue i casi il superlativo è usato in luogo del positivo per convenienza metrica.

6. κύκλον: « la sfera » di Ares (il « cielo » di Ares, nel senso <

dantesco) è vampante come il pianeta che ne fa parte: cfr. premessa. Ma epiteti analoghi si addicono alla sfera del Sole (Proclo, *Hymni* 1,6 e 32), e in generale a tutte le sfere celesti, poiché tutti gli astri sono più o meno luminosi (cfr. nota seguente).

7. αἰθέρος ἑπταπόροις ἐνὶ τείρεσιν: letteralmente, τείρεα αἰθέρος vale « prodigi del cielo »; ma è una metafora comune per gli astri (cfr. IG IV 1^a, 129,9-10; XIV 2461). Il riferimento agli astri erranti — luna, sole e pianeti — è determinato mediante l'epiteto ἑπταπόροι, « dalle sette vie ». Quest'ultimo termine era stato usato negli *Oracoli caldaici* (fr. 164 des Places) che Proclo conosceva bene (cfr. Marino, *Vita Procli* 26). Non è del tutto da scartare la variante ἑπταπύροις, « dalle sette fiamme »: nell'inno orfico agli Astri (7, 8) si parla di ἑπταφαεῖς ζώνας, « zone dalle sette luci (o: sette volte luminose) ».

8. τριτάτης ὑπὲρ ἄντυχος: per ἄντυξ nel senso tecnico di orbita, cfr. Proclo, *Hymni* 2,17. Sull'attribuzione del pianeta Ares alla terza sfera, cfr. premessa.

9. εὐθαρότος: variante da preferire, perché il coraggio è un dono di Ares (cfr. vv. 14-5), rispetto al generico εὐθαλέος, « fiorente ».

10. καταστλβων: il singolare costruito (« ascolta irradiando la tua luce », invece di « ascolta, e irradia la tua luce »), come ha visto il Matthiae, è frequente negl'inni orfici (IV 9, XXVIII 11, XXXIV 27). ἡμετέρην: cfr. Proclo, *Hymni* 5,12 (West).

12. ἀπ'ἐμεῖο καρήνου: « dal mio capo »: è una perifrasi omerica e vale semplicemente « da me ». Su ἐμεῖο per ἐμοῖο, cfr. l'apparato.

13. ψυχῆς ἀπατηλὸν... ὁρμήν: a mio avviso, ψυχῆς è un genitivo oggettivo e dipende da ἀπατηλόν: cfr. Dionisio di Alicarnasso, *de Demosthene* 8, ἀπατηλὸν ἀκοῆς. Di solito si fa dipendere ψυχῆς da ὁρμή e si traduce « l'ingannevole impulso dell'anima ». L'anima però non è fonte di male per sé stessa, bensì soggetta (δουλεύουσα: Proclo, in *republicam* II 276, 3-10) a impulsi, passioni e illusioni, contro cui combatte (ibid., I 16,9-10).

14. θυμοῦ... μένος: il passo è ispirato alla concezione platonica < del θυμός, che ha un aspetto positivo, il coraggio, e uno negativo, l'ira (Proclo, in *republicam* I 207,9-11; 208,17-8). Il θυμός appartiene ad Ares (Proclo, in *Timaeum* I 148,3); pertanto a lui il poeta chiede di potersi liberare dall'ira e di ottenere invece il coraggio (cfr. v. 15). Poiché l'ira è una « disposizione litigiosa dell'animo » (Proclo, in *republicam* II 316,31 - 317,4) è logico che il coraggio sia connesso alla pace (vv. 15-6).

16. θεσμοῖς: « le norme »; cfr. Proclo, *Hymni* 1,12 e 43.

17. δυσμενέων... μόθον: l'immagine non è molto perspicua, ma è tradizionale: cfr. IG II^a 3639. Si potrebbe forse intendere « il clamore, l'urlo di guerra dei nemici ». La formula aulica cela una

preoccupazione sentita da tutti i tardi Neoplatonici (Proclo, *Hymni* 7,50), che vissero in un ambiente ormai cristiano, quindi ostile: cfr. M. L. West, in « *Classical Quarterly* » XX 1970, pp. 302-3, e l'opinione di A. Cameron ivi citata.

Inno IX. Ad Artemide

3. Μέλητος: è il celebre fiume di Smirne presso cui, secondo la tradizione biografica più diffusa, nacque Omero.

4. διὰ Σμύρνης... ἄρμα διώκει. Il culto di Artemide a Smirne per l'età arcaica è documentato finora solo da questi versi. Per l'età ellenistica, cfr. H. H. Schmitt, *Staatsverträge des Altertums* III, München 1969, par. 492, lin. 70.

5. ἐς Κλάρον..., ἔθ'... Ἀπόλλων. Sul culto di Apollo a Claro, cfr. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris 1922. Artemide è raffigurata su monete di Colofone in età ellenistica.

8-9. Secondo il Wilamowitz (cfr. premessa) i vv. 8 e 9 sono « insopportabili insieme ». Si tratterebbe cioè di varianti giustapposte, e l'inno conterebbe due congedi: vv. 7-8, e 7,9.

Inno X. Ad Afrodite

1. Κυπρογενῇ Κυθήρειαν: sul compromesso fra Cipro e Citera, cfr. inno V, premessa.

2. μέλιχα δῶρα: l'etimologia di μέλιχος è ignota; sembra infatti impossibile un rapporto con μέλι, « miele ». Si ritiene che il significato primitivo sia « favorevole », « benigno »: cfr. P. Chantraine, in *Mélanges Boisacq*, pp. 169-74. I greci però associarono ben presto μέλιχος a μέλι, e lo interpretarono « dolce come il miele », come risulta, ad esempio, dal composto γλυκυμέλιχος (inno VI 19).

4-5. Nel codice M questo passo ha una forma ben diversa: « Salve, o beata, signora della ospitale Citera / e di Cipro circondata dal mare ». La variante non può essere antica, perché erranea dal punto di vista linguistico (il nome di Citera in greco suona τὰ Κύθηρα; il femminile singolare ἡ Κυθήρα si trova solo in Bione, 1, 35, e si spiega in quanto l'isola è personificata; più tardi è usato come aggettivo e vale « Citerea ») e dal punto di vista metrico (dieresi dopo il terzo piede spondeo; anche Κύπρος con la υ breve non è attestato nell'epopea, ma questo dato è meno significativo). Il testo di M ha tuttavia la sua logica; meno logica è la contaminazione operata da Allen « signora di Salamina e di Cipro circondata dal mare », poiché Salamina è una città cipriota. Cfr. R. H. Shackle, in « *Classical Review* » XXIX 1915, pp. 164-5.

4. Σαλαμῖνος ἐκτιμῆνης: il verbo κτίζω significa « costruire » ma anche « fondare », « coltivare », « colonizzare », « rendere abi-

tabile o coltivabile » (cfr. ἄκτιος, inno V 123). Il significato di ἐυκτιμενός è quindi incerto: « ben costruito » si addice solo alle città, come Salamina (cfr. ἐὐκτιος, inno III 423), ma nell'inni l'epiteto è riferito più spesso a isole (inno III 36, 102; V 292). Si suggerisce perciò la versione « buono da abitare ». Ho tradotto sempre col termine « ospitale », che mi sembra possa comprendere ambedue i significati proposti. Cfr. Frisk, *Wörterbuch* e Chantraine, *Dictionnaire*, s. v. κτιζω; C. M. Bowra, in « Journal of Hellenic Studies » LXXX 1960, pp. 16-7; C. J. Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam 1967, pp. 364-6.

5. ἡμερόεσσιν: si potrebbe pensare che il poeta insista troppo sul tema del desiderio (vv. 2,3,5); ma va ricordato che questi versi erano destinati a servire da esordio e da congedo per un proemio epico: quindi fra i primi tre e gli ultimi tre si doveva interporre una sezione narrativa che avrebbe potuto assumere dimensioni molto notevoli. Si tratta dunque non di una banale ripetizione, ma di una « ripresa ».

Inno XI. Ad Atena

1. Παλλάδ': secondo alcuni, è il nome greco di una dea vergine e guerriera, che in origine era ben distinta dalla Atena cretese, dea ctonia, quindi materna. Ma il termine παλλάς, come del resto, non di rado, anche παρθένος, designa la donna nubile, non la vergine (cfr. Strabone, XVII 816); e, sebbene in modo non chiaro, si collega a πάλλαξ, παλλακή, « concubina ». È improbabile, d'altronde, che queste parole siano di origine indoeuropea: cfr. F. Focke, *Pallas Athene*, « Saeculum » IV 1953, pp. 406-7, e V. Pisani, in « Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft » CXVIII 1968, pp. 124-7. Dunque, se pure gli antenati dei greci, prima delle migrazioni, tributavano un culto alla vergine guerriera, questa non si chiamava Pallade. ἐρυσίπολις: in Omero, πόλις (πτόλις) può riferirsi tanto alla città, quanto all'acropoli. Ma nel mondo antico gli assediati si rifugiavano, per l'estrema difesa, nell'acropoli, che spesso è l'unica zona fortificata.

4. λαὸν: in senso stretto « popolo in armi »; cfr. G. Pugliese Carratelli, in *Atti e memorie del I congresso internazionale di micenologia* (1967), Roma 1968, pp. 1233-34; Adriana Moreschini Quattordio, in « Studi e saggi linguistici » XII 1972, pp. 236-41, con ampia bibliografia. νισόμενόν: questa forma - dal codice M - è stata accolta nel testo da T. W. Allen per νισόμενον (recensione Ψ). La maggioranza dei linguisti considera νισομαι l'unica grafia corretta; va ricordato però che il problema è ancora aperto: cfr. i dubbi espressi da A. Meillet, in « Bulletin de la Société de Linguistique » XXVII 1927, pp. 230-1.

5. τύχην: τύχη come astratto appare qui per la prima volta. Cfr. inno II 420 e nota.

Inno XII. A Era

1. αἰδω: con α lungo; cfr. XVIII 1, XXVII 1; *Ilias minor*, fr. 1,1, ecc. Nei poemi omerici se ne ha un solo esempio: *Od.* XVII 519. Cfr. W. Hartel, in « Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Wien » LXXVIII 1874, p. 27 (uso arcaico e formulare); Schulze, *Quaestiones*, pp. 384-5 (*Od.* XVII 519 è un verso acefalo, e l'α è breve; in tutti gli altri passi l'α lungo deriverebbe da una erronea interpretazione del verso dell'*Odissea*).

2. βασιλειαν: epiteto frequente di Era, nel culto (Argo, Leba-deia, Coo) e nella letteratura (*Phoronis*, fr. 4 Kinkel; Pindaro, *Nem.* 1, 39). La dea impersona la regalità, anche indipendentemente da Zeus (Platone, *Phaedr.* 253 ab) e può farne dono a un eroe (giudizio di Paride).

3. Ζηνὸς... κασιγνήτην ἄλοχόν τε: nella teogonia greca, come in < altre, la prima coppia cosmica e la prima coppia divina sono incestuose non per una deliberata scelta di teologi o di poeti, ma perché non è possibile immaginarle diversamente. Gli elementi nascono l'uno dall'altro, poi si congiungono (la Terra genera Urano perché diventi suo sposo); i Titani nascono dagli elementi e poi si accoppiano fra loro (Crono e Rea, Oceano e Teti, Iperione e Theia). Nella generazione successiva sarebbe possibile, se non altro, il matrimonio fra cugini; ma Zeus ed Era sono considerati fratelli perché succedono a Crono e Rea, e si modellano su di loro; o anche, perché i nuovi signori del cosmo debbono essere ambedue figli dei sovrani precedenti. Va inoltre ricordato che le teogonie e le genealogie mitiche sono rielaborazioni del patrimonio tradizionale, quindi non sempre offrono la testimonianza di concetti primitivi o di archetipi.

Inno XIII. A Demetra

1. θεόν: nel codice M si legge θεάν. Ma in questo caso la forma θεόν è più consona all'uso epico: cfr. inno II 1 e nota.

3. σάου: « salva »: così i codici degli inni; σάω in Callimaco, *Cer.* 134. Le due forme si alternano, talora nel medesimo passo (*Od.* XVII 595; cfr. l'apparato del Von der Mühl). Le opinioni dei filologi e dei glottologi sono divise, ma in generale si tende a ritenere corretta solo una delle due forme, e ad escludere l'altra. A mio avviso, poiché σάω è l'imperativo di σάωμι, σάου di σάω, due verbi conosciuti e usati dai rapsodi, ambedue le forme sono accettabili, e occorre rispettare la tradizione in ogni singolo caso.

ἀρχε δ' αἰδοῦς: queste parole, alla fine di un inno, sembravano assurde al Guttman, p. 44: cfr. però la premessa. Inoltre, secondo il Guttman, solo alla Musa si può dire « comincia a cantare ». In realtà, la frase significa « sii tu il principio del mio canto » (così, implicitamente, il Gemoll); ma quand'anche il senso fosse « comincia a cantare per me », o « guida il mio canto », non vi sarebbe nulla di strano. La divinità cui è dedicato l'agone epico assiste il poeta nella sua fatica: cfr. inno I 19; X 5; XXIV 5.

Inno XIV. Alla Madre degli dei

3. κροτάλων: i crotali (cfr. κρότος, battito fragoroso, e κροτέω) < sono simili alle nacchere, ma di metallo anziché di legno (Callimaco, fr. 761,2 Pfeiffer). Il timpano antico non ha nulla in comune col moderno: somiglia a un tamburello, ma la pelle è tesa da ambedue i lati del cerchio. È tenuto con la sinistra e suonato con le dita o la palma della destra (Catullo, 64,261); cfr. K. Schneider, RE, s. v. τύμπανον. L'origine del nome è incerta: non è esclusa una derivazione da τύπτω, « battere »; in generale però si pensa a una voce del sostrato preellenico, o semitica (V. Pisani, in « Paideia » XXII 1967, p. 384; Emilia Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967, pp. 94-5).

5. οὐρεά τ' ἤχηντα: quasi tutti i vecchi santuari della Madre, < in Asia Minore, sorgevano su montagne (cfr. premessa). A ragione quindi ella è chiamata μήτηρ ὄρεα, « Madre che dimora sui monti » (Euripide, *Hel.* 1301-2, *Hipp.* 144; Aristofane, *Aves.* 746; nel culto, per esempio, ad Amorgo: IG XII 7,75). I moderni usano questa formula anche per la dea minoica – o per una serie di dee minoiche – il cui culto si svolgeva originariamente in luoghi elevati (cfr. gli scritti del Branigan e del Dietrich citati nella bibliografia dell'inno XI). Anche Rea ebbe in Grecia santuari montani, probabilmente molto antichi, cioè anteriori al sincretismo con la dea frigia: cfr. Callimaco, *Iov.* 10-4; Pausania, VIII 36,2-3. Infine varie dee orientali ebbero il titolo di « Signora delle montagne ».

Inno XV. A Eracle dal cuore di leone

1-3. Sulla parte di Argo e Tebe nel mito di Eracle, cfr. L. R. Farnell, op. cit.

4. ἀθέσφατον: « indicibile », quindi « infinita ». Il fatto che l'epiteto preceda la congiunzione ἥδε obbliga a collegarlo con « terra » e non con « mare ». Il Breuning, come già il Gemoll, non approva che un epiteto usato da Omero per il mare sia riferito alla terra; e perciò suggerisce di considerare ἀθέσφατον avverbio, « indicibil-

mente ». L'ipotesi è superflua: la terra può essere considerata infinita, non meno del mare.

5-6. Le varianti del codice M a questi versi sono state considerate per molto tempo deteriori. In seguito lo Hollander e il Breuninger le hanno rivalutate, e sono state accolte in qualche edizione (Allen e Sikes; Humbert). Ambedue le versioni possono essere antiche; i motivi di preferenza per l'una o per l'altra sono molto tenui (cfr. le note seguenti).

5. πομπῆσιν: contro l'autenticità della recensione Ψ si obietta che πομπή nel senso di « ordine, incarico » è attestato altrove, per la prima volta, nel quinto secolo. La difficoltà non è decisiva: negli inni i vocaboli non omerici sono frequenti. Εὐρυσθέης: < apparteneva, come Eracle, alla stirpe di Perseo; Era fece in modo che Euristeo nascesse prima di Eracle e avesse autorità su tutti i Perseidi, sicché l'eroe fu costretto per tutta la vita a servire l'imbelle cugino, che gli affidava i compiti più rischiosi nella speranza di eliminarlo.

6. πολλὰ ... ἀνέτλη: le gesta di Eracle sono, com'è noto, innumerabili. Alcuni episodi risalgono all'età micenea (cfr. M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932, p. 187); questo primo nucleo si è arricchito continuamente nei secoli successivi. Il canone delle dodici fatiche più famose risale alla scelta fatta nelle metope di Olimpia (sesto secolo a.C.). ἀτάσθαλα: l'etimologia è discussa (cfr. V. Pisani, in « Studi italiani di filologia classica » XII 1935, p. 295-300; Leumann, *Wörter*, p. 215, nt. 10); il significato si arguisce dai contesti: « ottenebrato », « folle », « sfrenato » (inno III 67), e, di cose, « smisurato, inaudito », in senso ovviamente negativo. Nel testo di Ψ l'uso di ἀτάσθαλα è giustificato dal fatto che sono « smisurate » tanto le gesta di Eracle, quanto le sue sofferenze; riferito solo alle sue imprese — come nel testo di M — l'epiteto sembra fuor di posto.

8. Ἥβην: la Giovinezza personificata, figlia di Zeus e di Era. < Secondo alcuni studiosi, in origine si identificava con la stessa Era nel suo aspetto di giovane donna, e poi di giovane sposa (cfr. inno XII, premessa).

Inno XVI. Ad Asclepio

1. νόσων: forma attica, o meglio non ionica (ionico νούσων).

2-3. υἱὸν Ἀπόλλωνος... Φλεγύου. Sulla genealogia di Asclepio, e su Flegias, cfr. inno III 209-10, 278-80, e note. La forma dorica Φλεγύα, che si trova nella citazione dello scoliaste a Pindaro, *Pyth.* 3, 14, è dovuta probabilmente all'influsso del testo pindarico (Baumeister, Gemoll).

3. Δωτίῳ ἐν πεδίῳ: detta anche « il Dotion »; ma le fonti

preferiscono l'aggettivo. Si trova nella Tessaglia occidentale (Pelasgiotide). Il nome allude a « terra fertile, generosa » (cfr. *διδωμι*).

4. *θελακτῆρ' ὀδυνάων*: *θελακτῆρ*, da *θέλω*, si riferisce agli sconfiggi in senso proprio, cioè alle formule magiche della medicina primitiva (così già il Gemoll); cfr. p. 82. Naturalmente il poeta avrebbe potuto usare questo termine, in omaggio alla tradizione, anche nell'epoca in cui si andava affermando (dal sesto secolo in poi), o si era affermata, la medicina scientifica.

Inno XVII. Ai Dioscuri

1. *αἰέσσο*: nell'inno XX 1 si legge *αἰδέο*. Alcuni critici propongono di eliminare una delle due forme a favore dell'altra (cfr. da ultimo M. Sicherl, « *Hermes* » LXXXVIII 1960, pp. 121-3, che opta per *αἰέσσο*); i più si attengono ai codici, e con ragione, poiché ambedue le voci sono corrette dal punto di vista morfologico, sebbene non attestate altrove. *αἰδέο* non ha bisogno di conferme, perché è l'imperativo presente medio « regolare ». Il fatto che *αἰέσσο* non sia attestato non ha molta importanza, poiché forme analoghe (*βήσσο*, *δύσσο*, *λέξσο*, *ῥρσσο*) sono comuni, soprattutto nell'epopea. Secondo la spiegazione tradizionale, si tratta di aoristi misti (cioè sigmatici, ma con le desinenze della coniugazione tematica); ma l'opinione oggi prevalente è che siano imperativi futuri (così già Buttmann, *Sprachlehre* I, pp. 406-7). Il fatto, rilevato dal Buttmann, che la forma media di *αἰέσω* sia inusitata, è degno di nota, ma non aiuta a scegliere tra il presente, l'aoristo e il futuro (secondo il Sicherl, l'aoristo sarebbe fuor di luogo in queste formule: ma cfr. *ἔσπετε* in *Il.* II 484, inno XXXII 1, XXXIII 1).

3-5. Cfr. inno XXXIII 4-5, 18.

3. *Ταυγέτου*: i codici hanno *Ταυγέτου*, come in XXXIII 4, e nelle *Ciprie*, fr. 11, 2. Molti editori sostituiscono la forma omerica *Τηγέτου* (*Od.* VI 103; cfr. Callimaco, *Dian.* 188). Ma il Taigeto è nel Peloponneso; la forma non ionica doveva essere nota agli aedi e qualcuno di loro potrebbe, a ragione, averla considerata più corretta. *Λήδη*: nella genealogia eroica, figlia di Testio, moglie di Tindaro, amata da Zeus; madre di Elena, Clitennestra, Castore e Polluce. Probabilmente anche Leda, come Tindaro, è una divinità preellenica: il suo nome viene avvicinato a quello di Leto, e al licio *lada*, donna.

5. *ἐπιβήτορες ἵππων*: si tratta dunque, in questo caso, di cavalieri, e non di aurighi. I greci non erano molto portati per l'equitazione; tuttavia la conoscevano e la praticavano fin dall'età micenea. Cfr. M. S. F. Hood, in « *Annual of the British School, Athens* » XLVIII 1953, pp. 84-93.

Inno XVIII. A Hermes

1. Ἑρμῆν αἰίδω Κυλλήνιον: la proposizione del tema viene espressa ora con una semplice invocazione alla Musa, senza alcun cenno alla personalità del poeta (cfr. inno IV 1: O Musa, canta Hermes; *Il.* I 1, ecc.); ora, come qui, con un diretto impegno del poeta, senza riferimenti alla Musa; ora in una forma intermedia (O Musa, dimmi ...; cfr. inno V 1; *Od.* I 1; ecc.). La formula dell'inno IV – e dell'*Iliade* – è senza dubbio più arcaica: cfr. W. Kranz, *Sphragis*, « Rheinisches Museum » CIV 1961, pp. 4-10. Naturalmente non si potrebbero datare l'uno rispetto all'altro due testi diversi secondo la formula che usano; ma la sostituzione di una formula all'altra in un medesimo testo può essere considerata un « aggiornamento ». È degno di nota che la forma aggiornata sia anche la più divulgata: conosciamo una *lekkythos* attica del 470 circa su cui è raffigurato un fanciullo che svolge un rotolo tenendolo per le estremità; sul rotolo è scritto Ἑρμῆ (v) αἰίδω (J. D. Beazley, in « American Journal of Archaeology » LII 1948, pp. 336-40, figg. 34-38; LIV 1950, pp. 318-9). αἰίδω: con α lungo: cfr. inno XII 1 e nota.

2-9. Cfr. inno IV 2-9 e note.

6. ἄνθρωποι ναυεταύουσα: la costruzione è semplificata rispetto a quella di inno IV 6, ove alla lettera dovrebbe tradursi « abitando l'antro, all'interno ».

8. εὔτε... ἔχοι: εὔτε con l'ottativo è normale per indicare un'azione ripetuta. ὅφρα ἔχοι (inno IV 8) è insolito, e ha messo in difficoltà gl'interpreti.

10. καὶ σὺ... υἱέ: cfr. inno IV 579.

12. χαῖρ' Ἑρμῆ ... ἑάων: il verso costituisce un congedo a sé stante, indipendente da quello dei vv. 10-11.

Inno XIX. A Pan

1. Ἑρμείαο... γόνον: Pan è figlio di Hermes anche in Erodoto, II 145; Platone, *Crat.* 408 b, ecc.; altrove, di Crono, di Zeus, di Apollo. La madre, in questo carme, non ha nome; secondo Epimenide, fr. 16 Diels-Kranz, è Callisto, antica dea dell'Arcadia; nella maggioranza delle fonti è Penelope, dea e ninfa, da alcuni identificata con la moglie di Odisseo. Questa varietà di tradizioni fa supporre che Pan in origine fosse una figura isolata, priva di genealogia: secondo lo scoliasta a Teocrito, *Fistula* 1-2, era nato dalla terra.

2. φιλόχορον: cfr. v. 37, e il frammento di Apollodoro citato nella premessa. Anche le feste in onore di Pan erano molto rumorose: scolio ad Aristofane, *Lys.* 2. πίσεα: di per sé, i πίσεα sono « terreni umidi » in generale (cfr. πῖδαξ, « sorgente »). Spesso, nell'epopea, i πίσεα sono erbosi (*Il.* XX 9, *Od.* VI 124, inno V 99) e

allora si può tradurre « prati ». Qui però sono « folti di alberi », quindi ho preferito la vecchia interpretazione « valli » (adottata nelle versioni del Bergler e del Clarke).

3. ἄμυδις: in Omero, ἄμυδις è usato solo come avverbio.

4. αἶ τε... κάρηνα: « esse amano calcare le cime » (Franke): in tal modo si rende il valore generalizzante (o, come preferisce il Ruijgh, « digressivo-permanente »), e non additivo, del τε epico. Il poeta definisce con una perifrasi le ninfe oreadi (Franke, Gemoll). Il τε epico è comune (cfr. v. 2; e in generale per gl'inni omerici C. J. Ruijgh, *Autour du τε épique*, Amsterdam 1971, pp. 903-18), ma qui è necessario metterlo in evidenza, per non attribuire al poeta una frase come: « Pan si aggira nelle valli con le ninfe che calcano le cime delle rupi ». αἰγίλιπος πέτρης: nel testo, si ha il singolare, con valore collettivo (cfr. inno V 20 e nota). Il primo elemento del composto αἰγίλιψ è αἶξ, « capra »; alcuni interpretano « luogo dove nemmeno le capre si avventurano », da λείπω, « lascio » (A. Heubeck, in « Indogermanische Forschungen » LXVIII 1963, p. 17); altri, « dove si arrampicano le capre » (cfr. il lituano *lip-ti*, « arrampicarsi »: Frisk, *Wörterbuch* e Chantraine, *Dictionnaire*, s. v.).

9. ῥεῖθροισιν... μαλακοῖσιν: secondo il Gemoll, ῥεῖθρον è usato nel senso tardo di « sponda ». Ma ῥεῖθρον, « corrente », non può significare sponda; il senso tardo è « letto in cui scorrono le acque », certamente estraneo al contesto. Pan è attirato, dunque, dai corsi d'acqua; e μαλακός, « lene », « molle », « dolce », deve interpretarsi « che corre dolcemente ».

11. μηλοσκόπον: in un carme di età ellenistica (D. L. Page, *Select Papyri* III, London 1941, n. 123,5), l'epiteto è riferito a Pan, e significa « che custodisce le greggi ».

14-6. ἔκλαγεν... δονάκων... ἄθρων νήδυμον: alcuni interpreti traducono l'una o l'altra delle due espressioni greche (ἔκλαγε, μοῦσαν ἄθρων) con « canta »; ma Pan non può cantare e suonare la siringa nello stesso tempo. In Alceo di Messene, *Anthologia Planudea* IV 226, κλάζε (imperativo) significa « suona »; e l'epigramma segue da vicino il passo che stiamo esaminando (A.S.F. Gow, D. L. Page, *The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams* II, Cambridge 1965, p. 24).

14. οἶος: nei codici si legge οἶον. La congettura οἶον, « soltanto », non dà un senso accettabile; il poeta non può aver voluto dire che Pan, quando torna dalla caccia, « si limita a cantare » (Peppmüller), e nemmeno che « canta solamente di sera » (Allen e Halliday). La proposta dello Hermann, οἶος, è preferibile: il dio torna solitario dalla caccia. Il Gemoll obietta che Pan subito dopo appare circondato dalle ninfe; ma lo Hermann aveva già spiegato il succedersi dei fatti: Pan torna dalla caccia, in cui le ninfe, come è ovvio, non

lo avevano seguito; e « allora » (cfr. v. 19 e nota), cioè quando è ritornato, le ninfe lo circondano.

16. παραδράμοι: Omero usa questo verbo nel senso proprio di « superare nella corsa ». Il senso metaforico è testimoniato da Euripide, *Herc.* 1020, in poi; ma la metafora non è così ardita da doversi considerare tarda. ἐν μελέεσσιν: in Omero, μέλεα significa solo « le membra » (cfr. inno IV 53 e nota). Il senso di « melodia » è attestato peraltro già in Teognide, v. 761, che inoltre usa il singolare μέλος e perciò si allontana dalla lingua omerica più del nostro rapsodo.

17-8. ὄρνις... ἀοιδὴν: l'uccello melodioso è certamente l'usignolo; < cfr. *Od.* XIX 518-23. ἔαρος πολυανθέος ἐν πετάλοισι: secondo alcuni si dovrebbe tradurre « durante la primavera ricca di fiori, tra il fogliame ». Secondo Allen-Sikes-Halliday, inoltre, ἔαρος ἐν πετάλοισι sarebbe « doubtful Greek ». Cfr. però *Ἑάρος ἐν ἄνθεσι*, fr. 690 Page.

18. ἐπιπροχέουσα, χέει: il testo dei codici, ἐπιπροχέουσα χέει, dispiace alla maggior parte degli editori, a causa della pesante ripetizione. Alcuni sostituiscono il primo verbo, altri il secondo; la più fortunata è la proposta dell'Ilgen, ἐπιπροχέουσ' ἀχέει, che non è una correzione ma solo una diversa lettura del testo (sulla forma ἀχέει cfr. D. M. Jones, in « *Classical Review* » III 1953, p. 73). Ma la lettura tradizionale non deve essere abbandonata: ripetizioni molto simili si trovano in *Il.* XIV 81, *Od.* XI 222. Va tenuto presente che proprio χέει non si può eliminare, poiché è confermato da passi analoghi (*Od.* XIX 521; Esiodo, *Op.* 583; *Scut.* 396). Per ἐπιπροχέω mancano termini di raffronto nell'epopea: cfr. però προχέω ὅπα γλυκεῖαν, Pindaro, *Pyth.* 10,56; e προχέων ἱμερόεσσαν ὅπα, IG II² 3639; ἐκπροχέεις λαχάν, Pamfilo, *Anthologia Palatina* VII 201.

19. σὺν δέ σφιν: il dativo σφι(v), sempre plurale in Omero, è usato qui al singolare, come talvolta nella poesia attica (Eschilo, *Pers.* 759; Sofocle, *Oed. Col.* 1490; cfr. inno XXX 9 e nota). Si tratta di un arcaismo: tanto il tema (*sew-, *sw-, *s-) quanto la desinenza -φι(v) sono in origine comuni al singolare e al plurale; cfr. il latino *sibi* (K. Brugmann, in « *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* » XXVII 1885, p. 399, nt. 2; F. de Saussure, *Recueil des publications scientifiques*, Genève 1922, p. 473). τότε: Hildebrecht Hommel legge τοτέ, per evitare la contraddizione fra Pan solitario (v. 14) e Pan seguito dalle ninfe (ora torna solitario dalla caccia, ora le ninfe danzano con lui). Non credo che questa lettura sia possibile, perché τοτέ dovrebbe essere seguito da δέ. La contraddizione, d'altra parte, è solo apparente: cfr. nota al v. 14.

21. κορυφὴν δὲ... ἤχῳ: l'immagine romantica senza dubbio avrà colpito i critici che ascrivono l'inno a età ellenistica o di poco an-

teriore. Tuttavia nell'*Iliade*, XXIII 229-30, si legge: « E i venti si volgevano per tornare alla loro casa, sul mare di Tracia: ed esso gemeva, sollevandosi tumultuoso ». Non è escluso che l'eco sia qui personificata: cfr. R. Gusmani, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo » XCVI 1962, pp. 399-412. Sull'amore infelice di Pan per Eco, cfr. Waser, RE, s.v. *Echo*.

25. τῶτι: l'uso di τῶτι come relativo è ignoto a Omero. Neppure questo però è indizio di epoca molto tarda: cfr. Mimnermo, fr. 11,5 Diehl.

27-47. Il coro guidato da Pan canta la nascita di Pan: cfr. inno IV 57-9; XXVII 19-20 e nota.

27-9. ὕμνευσιν... ἔννεπον: il Groddeck ha rilevato il contrasto fra il presente « cantano » e l'imperfetto « narravano », e ha concluso che il v. 27 fu interpolato per saldare insieme due brani, in origine, indipendenti. Si può supporre che il poeta usi il presente quando cita i temi abituali del canto, e passi all'imperfetto quando espone in concreto uno dei temi (cfr. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris 1960³, p. 139-40).

28. Ἑρμεῖαν: qui e al v. 36 i codici danno il nome di Hermes nella grafia Ἑρμείης, comune da Esiodo in poi; al v. 40 si trova Ἑρμείας (omerico). È certo che il poeta, non essendovi costretto da esigenze metriche, non avrebbe usato a capriccio due forme diverse a così breve distanza; concordo perciò con gli editori che adottano una grafia unitaria. Ἑρμείης dovrebbe essere preferito perché attestato due volte contro una; ma per il compilatore e i primi copisti della silloge, che trascrissero gl'inni omerici dopo quelli di Callimaco (cfr. p. LXV), Ἑρμείης era certo la forma più familiare e perciò quella che poteva più facilmente sostituirsi all'altra per errore. Considero perciò Ἑρμείας come un residuo della grafia più antica.

31. Κυλλήγιόν: nei codici si legge Κυλληγίου, genitivo, che si riferirebbe al dativo οἱ. Si adducono vari esempi per sostenere la tradizione manoscritta (*Od.* VI 157; inno II 37); ma in tutti i casi citati si tratta in realtà di genitivi assoluti.

34. νύμφη Δρύποος: con la fanciulla figlia di Driope. Δρύποος è un genitivo patronimico (cfr. inno IV 145), quindi νύμφη non significa di per sé figlia, ma « fanciulla ». Altri interpretano « con la moglie di Driope » (Hommel, Schwabl). Il nome della fanciulla è sconosciuto: questa versione del mito non si trova in altre fonti (le fonti citate da Allen e Halliday non sono pertinenti).

38-9. φεύγε... τιθήνη... δεῖσε: probabilmente si ha qui un implicito accenno al timor panico, che in origine sarebbe stato il timore suscitato da Pan con le sue repentine apparizioni; la prima fonte esplicita è [Euripide], *Rhesus* 34-7. Secondo E. Harrison, in « Classical Review » XL 1926, pp. 6-8, l'associazione fra Pan e il

timor panico sarebbe tardiva e artificiale; il termine πανεῖον (Enea Tattico, 21, 25, 27), che è più antico di πανικόν, designerebbe un fuoco acceso in segno di pericolo (da πανός, « torcia »), e solo per traslato il timore. Ma, come ha osservato Paula Wahrmann, in « Glotta » XVII 1928-1929, pp. 261-2, il fatto che πανεῖον sia voce arcadica (Enea Tattico, 27,1) conferma l'accostamento al dio Pan.

38. τιθήνη: « la nutrice »; così il Matthiae, l'Evelyn-White, il Pontani; i più interpretano « la madre », per quanto questo significato si ritrovi solo in Colluto (V-VI secolo d.C.). Il termine appare in Tirteo, fr. 1,1 Diehl, passo troppo lacunoso per consentire una traduzione. Allen e Halliday citano Sofocle, *Aiax* 849, che usa τροφός (altro termine per « nutrice ») nel senso di « madre »; in Sofocle però la metafora ha un valore affettivo che nell'inno manca. Un'allusione alla madre non è impossibile dal punto di vista filologico; ma è improbabile, perché i neonati di stirpe divina sono sempre affidati a una nutrice (cfr. inno XXX, premessa).

40. χέρα: sarebbe secondo alcuni una forma tarda rispetto all'omerico χεῖρα. Secondo la maggioranza dei linguisti, rappresenta invece la declinazione originaria (nominativo χέρς; cfr. χερσῶν, χερσῶν).

43. δέρμασιν... λαγωῦ: su monete di Messana (M. Kraay, M. Hirmer, *Greek Coins*, London 1966, tavv. 18, 57), di Reggio, e dell'Arcadia, Pan è spesso rappresentato col lagobolo, bastone usato per la caccia alla lepre, o con l'animale già catturato.

46. ὁ Βαρχεῖος Διώνυσος: cfr. Erodoto, IV 79; Sofocle, *Oed. Col.* 678-9. Si presume che Dioniso partecipi alle orge insieme coi suoi fedeli (cfr. p. 6). Sui legami fra Pan e Dioniso nel culto cfr. Herbig, *Pan...*, pp. 27-32; Brommer, RE, s.v. *Pan*, col. 1001.

47. Πᾶνα... ὅτι... πᾶσιν ἔτερψε: i rapsodi, come tutti i greci, si dilettano di etimologia: cfr. *Od.* XIX 406-9; inno V 198-9. La tentazione di collegare il teonimo Pan (Πάν) all'aggettivo πᾶς, neutro πᾶν, era irresistibile, ma il nesso fu spiegato in vari modi. Secondo il poeta, Pan ebbe il suo nome perché rallegrò tutti gli dei; Platone (*Crat.* 408 cd) identifica il dio col *logos*, che « di tutto informa e tutto fa circolare ». Altri, che identificavano Penelope, madre di Pan, con la fedele sposa di Odisseo, spiegavano « figlio di tutti (i pretendenti) »: cfr. gli scolasti a Teocrito, 1, 3; 2, 109. Si giunse infine a identificare Pan col « Tutto », in assoluto: « invoco Pan, la totalità del cosmo » (*Inno orfico*, 11,1; cfr. Anneo Cornuto, 27; Macrobio, *Saturnalia* I 22,3).

Inno XX. A Efesto

1. κλυτόμητιν: μῆτις è un termine dal significato complesso e ricco di sfumature (prudenza e saggezza; astuzia; intelligenza e abilità). Cfr. H. Jeanmaire, in « Revue archéologique » XLVIII 1956, pp.

12-39; M. W. M. Pope, in «American Journal of Philology» LXXXI 1960, pp. 113-35; J.-P. Vernant, M. Detienne, in «Revue des études grecques» LXXX 1967, pp. 68-83; LXXXII 1969, pp. 291-317.

2. δς μετ' Ἀθηνᾶλης: Atena ed Efesto sono talvolta associati nel canone dei dodici dei; e nella letteratura, da *Od.* VI 232-5 = XXIII 159-62; Solone, fr. 1, 49-50 Diehl.

3-4. ἀνθρώπους ... θῆρες: la concezione della storia umana come progresso dalla ferinità primitiva al consorzio civile fu sviluppata soprattutto dagli Epicurei (Lucrezio, V 925-1457); ma è attestata già in Senofane, fr. 18 Diels-Kranz; Eschilo, *Prom.* 447-68, ecc.; cfr. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, pp. 1-44.

6. τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν: alla lettera, «fino al giorno che compie l'anno». Cfr. M. L. West, in «Journal of Hellenic Studies» LXXXV 1965, p. 156, nt. 27; R. S. P. Beekes, in «Glotta» XLVII 1969, pp. 138-43.

Inno XXI. Ad Apollo

1. σέ... κύκνος... ἀεῖδει: Callimaco definisce i cigni «uccelli delle Muse, i più canori fra gli alati» (*Del.* 252; cfr. Alcmane, fr. 1, 100-1 Page; Pratina, fr. 1,5 Page; Platone, *Phd.* 84 e-85 a; Eschilo, *Ag.* 1444-45); essi sono perciò cari ad Apollo (Bacchilide, 16, 6-7; Aristofane, *Aves* 769-74) e talora sono aggiogati al suo carro (Alceo, fr. 307 Lobel-Page; Ferecide, 3 Jacoby, fr. 58; cfr. Platone, *Phd.* 84 e-85 a). ὑπὸ πτερύγων: cfr. Esiodo, *Op.* 584, ove si tratta della cicala; e inno XIX 15 (δονάκων ὑπο, «con la sirringa»). Si riteneva che la voce dei cigni fosse emessa dalle ali (così, ad esempio, Pratina, fr. 1,5 Page); e sembra che l'opinione non fosse del tutto infondata, perché il battito delle ali, nel caso dei cigni, produce realmente suoni «non privi di musicalità» (cfr. la dotta nota di Allen e Halliday).

3. Πηνειόν: esistevano almeno due fiumi di questo nome, uno in Elide e l'altro in Tessaglia; ma più famoso è il secondo, presso cui dimorava la ninfa Cirene quando fu rapita da Apollo (Esiodo, fr. 215 Merkelbach-West, ecc.).

Inno XXII. A Posidone

2. ἀτρυγέτοιο: cfr. inno II 67 e nota.

3. Ἐλικῶνα... εὐρεῖας... Αἰγᾶς: il Martin sostituì Elice a Elicona, pensando a *Il.* VIII 203, ove si allude al culto di Posidone in Elice e in Ege, nomi che in età classica designano due città dell'Acaia peloponnesiaca. Ma il dio era venerato anche sull'Elicona, come risulta dall'epigramma omerico VI e dall'epiteto di Eliconio, attri-

buitogli già nell'*Iliade*, XX 404. « Eliconio » non può derivare da Elice (lo avevano già notato alcuni dotti antichi: cfr. F. Pfister, *Der reliquienkult im Altertum* I, Giessen 1909, pp. 70-2). D'altronde non è affatto certo che la Ege omerica sia in Acaia (cfr. nota a inno III 32); quindi, anche in *Il.* VIII 203, non si deve pensare necessariamente a una coppia di città achee.

5. σωτήρ τε νηῶν: per le testimonianze su questo attributo di Posidone, cfr. la nota di Allen e Halliday.

6. γαῖοχος; ho seguito l'etimologia tradizionale da ἔχω, « avere ». Sembra evidente che, se l'epiteto è un composto di ἔχω, lo si debba tradurre « signore » (e non « scuotitore ») della terra: esso sarebbe quindi un duplicato del teonimo Posidone, di cui si è parlato nella premessa. Gli autori postomerici riferiscono γαῖοχος anche ad altre divinità, come Zeus (Eschilo, *Suppl.* 816) e Artemide (Sofocle, *Oed. tyr.* 160), dunque lo intendono nel senso generico di « signore » o « protettore »; e nella prosa ionica γηοχέω significa « possedere terreni » (Erodoto, VII 190). Il Meillet interpreta invece « scuotitore della terra » perché collega il termine alla radice *wegh- del latino *vexo* (*Dictionnaire étymologique*, s. v. *vexo*). Secondo l'ipotesi oggi più diffusa, e nota già ad Esichio, l'epiteto è composto invece con ὀχέω (latino *veho*) e vale « che cammina sotto terra », in riferimento alle acque sorgive. κυανοχαῖτα: il κύανος non si identificherebbe col lapislazzuli, ma con l'azzurrite, che è molto più scura; anche κυάνεος andrebbe interpretato « cupo » e non « azzurro ». Cfr. R. Halleux, in « Studi micenei ed egeo-anatolici » IX 1969, pp. 47-66.

Inno XXIII. A Zeus

2. Θέμιστι: anche nel caso di Temi, come in altri, si fa l'ipotesi che la personificazione preceda il concetto astratto: cfr. E. Fraenkel, in « Glotta » IV 1912-1913, pp. 22-31; P. Kretschmer, *ibid.*, pp. 50-1; un termine di confronto è offerto da Tyche (inno II 420 e nota). Su Temi in età micenea, cfr. L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford 1969², pp. 129, 278.

Zeus si accompagna con Temi, che rappresenta « il diritto sancito dagli dei » (Koestler), anche in *Od.* II 68; in Esiodo, *Theog.* 901-2, Temi è moglie di Zeus, e Dike (il diritto sancito da un'autorità umana) è loro figlia. Nelle *Ciprie*, Zeus si consiglia con Themis intorno alla guerra di Troia (Proclo, p. 102, lin. 13 Allen).

Inno XXIV. A Estia

1. Ἰστῆ: Ἐστῆ è l'unica forma conservata dai codici qui e in inno XXIX 1; è meglio documentata di Ἰστῆ in inno V 22; si

alterna con 'Ιστῆ in inno XXIX 6 e 11. Non è escluso dunque che l'archetipo abbia preferito 'Εστῆ; ciò non toglie che questa forma ibrida, non attestata in alcun dialetto (l'attico ha 'Εστία, lo ionico 'Ιστῆ) debba essere eliminata: può essere penetrata nella tradizione solo nella più tarda antichità o in epoca bizantina.

2. Πυθοῖ ἐν ἡγαθέῃ: la Estia di Delfi è citata a preferenza di altre per la fama di cui godeva il santuario pitico; non è necessario supporre che l'inno sia di origine delfica.

3. ὕγρον ἔλαιον: l'uso di unguenti – costituiti da olio profumato – nel culto è attestato fin dall'età micenea: cfr. E. L. Bennett jr., *The Olive Oil Tablets of Pylos*, Salamanca 1958; Luigia A. Stella, in « La parola del passato » XIV 1959, pp. 245-59; M. Wylock, in « Studi micenei ed egeo-anatolici » XI 1970, pp. 116-33. Per il mondo classico, cfr. Callimaco, *Apoll.* 38; Tibullo, II 2,7 (passi citati dal Baumeister); e la nota di Allen e Halliday. Anche l'inno omerico ad Afrodite (V 61-3), sebbene descriva la *toilette* della dea, allude probabilmente al rituale.

4. ἔν' ἔρχεο θυμὸν ἔχουσα: congettura del Tucker, preferibile alle altre dal punto di vista paleografico (cfr. apparato). La costruzione che ne risulta è insolita – Omero usa spesso ἔνα θυμὸν ἔχοντε (ς), concordi nell'animo (*Il.* XIII 487, XV 710, XVI 219, XVII 267; *Od.* III 128) – ma tollerabile.

5. Χάριν δ' ἄμ' ὅπασσον ἀοιδῇ: accetto l'interpretazione di M. Humbert; si può intendere anche « concedi grazia (pregio) al mio canto » (Evelyn-White; Weiher).

Inno XXV. Alle Muse e ad Apollo

1. Μουσάων ἀρχομαι... Διὸς τε; il legame fra Zeus e le Muse è di carattere mitologico e letterario (cfr. Esiodo, *Theog.* 1-100, ecc.). Con Apollo invece le dee sono associate tanto nella letteratura (*Od.* VIII 488; inno III 189; [Esiodo], *Scut.* 202-6) quanto nel culto.

2-3. ἐκ... Μουσάων... ἀνδρες ἀοιδὸι ἔασιν: alcuni critici (Weiher; West, nel commento alla *Teogonia*) spiegano: « dalle Muse... discendono i poeti ». Il West cita a questo proposito Orfeo, figlio di Calliope; Lino, figlio di Calliope o di Urania; Tamiri, figlio di Erato o di Melpomene.

3. ἀοιδὸι... καὶ κιθαρισταί: Evelyn-White, Weiher, e Mazon nella versione della *Teogonia* traducono « i poeti e i citaristi ». Mi sembra che il fr. 305 di Esiodo confermi l'interpretazione da me seguita. La frase « quanti fra i mortali sono poeti e citaristi... invocano Lino al principio e alla fine » esclude che i citaristi siano puri esecutori di musica, distinti dagli aedi.

4. ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες: oltre ad Esiodo, *Theog.* 96, cfr. Callimaco, *Iov.* 79.

Inno XXVI. A Dioniso

3. *δν τρέφον... νύμφαι*: le ninfe sono *κουροτρόφοι*, «nutrici» (Esiodo, *Theog.* 347; cfr. la nota di M. L. West); in particolare, nutrici di dei, come Dioniso, e di eroi, come Enea (inno V 256-75), Achille (Apollonio Rodio, IV 813), ecc.

6. *ἀντροφὲν εὐώδει*: le grotte hanno una parte di rilievo nel culto dionisiaco: cfr. P. Boyancé, in «Rendiconti pontificia Accademia di archeologia» XXXIII 1960-1961, pp. 107-27. *μεταρῖθμιος*: non s'incontra prima dell'età ellenistica. Ma già in Omero si trova *ἐναρῖθμιος*, nel medesimo senso (*Il.* II 202, *Od.* XII 65).

7. *πολύθυμον*: cfr. Ibico, fr. 1,6 Page; Anacreonte, fr. 101 Page (in senso ironico); e il nome della Musa Polimnia, da Esiodo, *Theog.* 78, in poi.

8. *φοιτίζεσκε*: anche questo termine (cfr. v. 6) è documentato solo dal terzo secolo a.C. Non sembra però una formazione della *κοινή* ellenistica (in questo caso ci si attenderebbe *φοιτάζω*, da *φοιτάω*: cfr. Elladio, citato dallo Pfeiffer in nota a Callimaco, fr. 500). *φοιτίζω* deriva da *φοιτέω*, e dovrebbe essere perciò voce ionica.

12. *ἐς ὥρας*: «al ripetersi delle stagioni», dunque «di anno in anno» (come in *Od.* IX 134-5), o «fra un anno» (Platone, *Epistulae* VII 346 c). La medesima espressione può significare anche «per tutto l'anno» (Teocrito, 15,74).

Inno XXVII. Ad Artemide

1. *ἀείδω*: con *α* lungo; cfr. inno XII 1 e nota. *χρυσήλακατον*: *ἡλακάτη* è lo stelo della canna; forse, più esattamente, il tratto dello stelo compreso fra due nodi (O. Steen Due, in «Classica et Medioevalia» XXVI 1965, pp. 1-9). Metonimicamente il termine designa la rocca (per filare) e l'asta della freccia; nel caso di Artemide si preferisce naturalmente la seconda interpretazione. È possibile tuttavia che il poeta dell'*Odissea*, IV 122, 131, faccia un gioco di parole alludendo ai due significati insieme (O. Steen Due). Sembrare inoltre che in epoca tarda sia attestata una Artemide filatrice (G. J. M. Bartelink, in «Hermeneus» XXIX 1957, pp. 7-9).

2. *λοχέαιραν*: da *λός*, «freccia». Il secondo membro del composto potrebbe collegarsi a *χέω*, «verso» («che sparge frecce»), o, secondo gli studiosi più recenti, a *χέλρ*, «mano» («che ha nelle mani le frecce»); cfr. V. Pisani, in *Miscellanea G. Galbiati* III, Milano 1951, pp. 4-5; A. Heubeck, in «Beiträge zur Namenforschung» VII 1956, pp. 275-9.

12. *εὐφρόνην δὲ νόον*: di solito la frase è completata da un genitivo che specifica la persona il cui animo è rallegtrato (G. S. Kirk, in «Yale Classical Studies» XX 1966, pp. 164-6). Qui la precisa-

zione è superflua, perché la dea si rallegra nel proprio animo. χαλάσας: il verbo significa « distendere », cioè, in questo caso, « sciogliere la corda », perché l'arco non deve più essere usato (cfr. inno III 6). Il Kirk, loc. cit., pensa invece che il poeta fraintenda il termine, e lo usi nel senso di « lasciar andare la corda », per tirare le frecce. L'ipotesi è improbabile: χαλάω e i suoi molti derivati non sono arcaismi omerici divenuti incomprensibili col passare del tempo, bensì voci non usate da Omero e comunissime nella poesia postomerica e in prosa. Il Kirk suppone che la frase si colleghi a quanto precede (Artemide si rallegra della caccia) e segue perciò la punteggiatura introdotta da T. W. Allen (ed. 1911). I codici e la maggioranza degli editori (compresi Allen e Sikes, ed. 1904) interpongono prima di χαλάσας, e perciò collegano la frase a quanto segue: la dea si reca alla dimora del fratello sciogliendo la corda dell'arco. εὐκαμπέα τόξα: in Omero si trova invece καμπύλα τόξα, « arco ricurvo ». Il Kirk giudica negativamente questa deroga all'uso omerico. Qualunque rapsodo, tuttavia, aveva il diritto di sostituire alle formule dei poemi altre espressioni – nuove, o anch'esse formulari – se queste gli piacevano di più. Nel caso specifico, la libertà di scelta era limitata dal fatto che χαλάσας καμπύλα τόξα non entra nell'esametro.

13-4. ἔρχεται... Δελφῶν εἰς πῖονα δῆμον: Artemide ha qualche parte nel mito delfico, ma nessuna nel culto. Il suo nome figura nel giuramento degli Amfictioni, che però non comprende soltanto divinità delfiche. <

16. κατακρεμάσας: il poeta usa κατακρεμάννυμι (cfr. *Od.* VIII 67, 105); il Kirk avrebbe preferito ἀνακρεμάννυμι (cfr. *Od.* I 440, inno III 8); in compenso il Koechly, *Opuscula* I, p. 464, preferiva κατακρεμάννυμι e voleva correggere in questo senso il passo dell'inno III. I due verbi hanno lo stesso significato: « appendere », « sospendere ».

17-8. ἡγεῖται... ἐξάρχουσα χορούς: ἐξάρχω non significa « cominciare », ma in generale « guidare », come ἡγεομαι, e in particolare « dare il tono o il ritmo », di un canto corale o di una danza. Cfr. A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina 1953, pp. 27-34; M. Forderer, in *Synousia, Festgabe W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, p. 25.

19-20. ὑμνεῖσιν... ὡς τέκε παῖδας... ἀρίστους: il coro guidato da Artemide canta la nascita di Artemide: cfr. inno IV 57-9; XIX 27-47. In questi casi, come nota H. Koller, *Musik und Dichtung im alten Griechenland*, Bern 1963, p. 15, si fondono il piano mitico (canto di Ermes, cori delle ninfe, delle Muse e delle Grazie) e il piano umano (canto dell'aedo, o del coro, in onore di Ermes, di Pan e di Artemide).

Inno XXVIII. Ad Atena

2. γλαυκῶπις: secondo l'opinione tradizionale, glaucopide significa « dagli occhi di civetta » (γλαῦξ); cfr. βοῶπις, « dagli occhi di giovenca ». Si obietta che le divinità femminili nel mondo minoico, miceneo e omerico hanno fra i loro attributi varie specie di uccelli, ma fra questi non appare mai la civetta, la cui associazione con Atena è testimoniata per la prima volta in monete ateniesi che oggi si datano agli ultimi decenni del sesto secolo. Sembra dunque preferibile spiegare « glaucopide » con l'aggettivo γλαυκός, che non è una forma tardiva – cioè derivata da γλαυκῶπις, come riteneva il Leumann – poiché risale al greco di età micenea (nei testi di Pilo è attestato più volte l'antroponimo *Ka-ra-u-ko* = Γλαῦκος, Glaucos). In Omero γλαυκός è usato una volta sola (*Il.* XVI 34-5); Patroclo dice ad Achille « non sei figlio di Tetide e di Peleo, ma del glauco mare e delle rocce impervie ». In Esiodo (*Theog.* 440) γλαυκή è « il mare » per eccellenza; si tratta di mare « difficile ad attraversarsi », cioè tempestoso. In ambedue i casi, l'epiteto potrebbe essere « vuoto »; ma, se ha un senso, deve riferirsi al mare come elemento ostile. Si è pensato perciò a un colore cupo: grigio, verde scuro, azzurro scuro, o il « perso » dantesco (purpureo). D'altra parte, in Omero si trova anche il derivato γλαυκιάω, a proposito di un leone ferito che avanza γλαυκιάων (*Il.* XX 172); e qui si deve intendere « guatando torvamente » (cfr. anche [Esiodo], *Scut.* 430). L'unico elemento comune fra gli occhi del leone e il mare ostile potrebbe essere uno scintillio sinistro; di qui l'ipotesi che glaucopide significhi « dagli occhi scintillanti », con allusione allo sguardo terribile della dea guerriera, ricordato ad esempio in *Il.* I 200. È impossibile dare qui una bibliografia, sia pure sommaria; mi limito a citare, sui rapporti fra Atena e la civetta: M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*²..., pp. 491-6; C. Meillier, in « Revue des études anciennes » LXXII 1970, pp. 5-30; e su « glaucopide »: P. Chantraine, in *Mélanges Carcopino*, Paris 1966, pp. 193-203; Erna Handschur, *Die Farb- und Glanzwörter*, pp. 67-71.

4. τριτογενῇ: l'epiteto « Tritogenia » è inesplorato; ho accolto l'ipotesi più diffusa (P. Kretschmer, in « Glotta » X 1919-1920, pp. 38-45; W. Pötscher, in « Gymnasium » LXX 1963, pp. 529-30) perché si adatta particolarmente al contesto. τρίτος, terzo, ha in alcuni composti valore accrescitivo o intensivo; la Tritogenia sarebbe quindi « la vera figlia ».

12. πορφυρέοισι: l'aggettivo è connesso a πορφύρω, « ribollire » (cfr. il latino *ferveo*); qui, come in alcuni passi omerici, è usato in senso proprio: « ribollente », « agitato », « fervente ». Già in epoca micenea veniva riferito anche al colore, e sembra probabile che

significasse « cangiante » (C. Gallavotti, in « La parola del passato » XII 1957, pp. 13-4). Ben presto però fu avvicinato al nome della porpora, πορφύρα, di origine non greca, e interpretato « purpureo », « cupo »: cfr. inno IV 217. Nell'inno VII 6, come spesso in Omero, non è facile comprendere se il poeta pensi a stoffa purpurea, o cangiante. Cfr. anche Frisk, *Wörterbuch*, s.v. πορφύρω (con la bibliografia precedente).

14. εἰσότῃ: negli altri passi epici (per esempio inno III 501) si trova sempre εἰς ὃ κε, εἰς ὅτε κεν, nel senso di « fino a quando » e di « per tutto il tempo che »; cioè non manca mai la particella modale, e il verbo è al congiuntivo, o, raramente, all'ottativo. Qui non sembra opportuno correggere in εἰσόκε (Stefano), poiché il verbo che segue è all'indicativo. εἰσόκε con l'indicativo si trova nella poesia ellenistica (Callimaco, *Del.* 150; Apollonio Rodio, I 820, ecc.), probabilmente perché vengono confuse le due costruzioni.

Inno XXIX. A Estia

1-6. Nessun aedo, nemmeno dormendo, potrebbe aver composto questi versi come ci sono pervenuti. Le ripetizioni, nello stile epico, sono spesso volute, ma l'insistenza su τιμή (vv. 3 e 4), se fosse intenzionale, dimostrerebbe una incredibile povertà di linguaggio. La sintassi dei vv. 4-6 è problematica. È probabile che il testo attuale conservi le tracce di una doppia redazione (così lo Hermann; l'Ilggen riteneva invece che i vv. 4-6 fossero interpolati).

5-6. πρώτη πυμάτη τε... ἀρχόμενος: secondo alcuni critici, si libava ad Estia al principio e alla fine del banchetto; in questo caso ἀρχόμενος dovrebbe tradursi « colui che guida le libagioni ». Se invece ἀρχόμενος vale « colui che comincia », si può intendere tutto il passo nel senso che Estia era la prima e l'ultima nella serie delle divinità invocate all'inizio del banchetto; e questa interpretazione è preferibile, poiché alla fine del banchetto si libava ad Hermes (*Od.* VII 136).

7-12. Il testo è corrotto, in primo luogo perché i vv. 9-10, se si accetta l'ordine tradizionale, sono privi di senso. Allen e Halliday, seguendo il Wolf, segnano lacuna fra i due versi; essi poi interpretano i vv. 11-12 in questo modo: « conoscendo le azioni egregie degli uomini, voi (le) assecondate con senno e vigore » (ἔσπεσθε regge il dativo sottinteso ἔργμασι). La maggioranza degli editori ha preferito seguire il Martin, che sposta il v. 9 tra i vv. 11 e 12; infatti il legame fra εἰδότες (v. 12) e φίλα... ἀλλήλοισιν (v. 9) appare naturale, e, per così dire, si suggerisce da sé (cfr. *Od.* III 277: alla lettera, « nutrendo sentimenti reciprocamente concordi »). Il v. 12, tuttavia, nonostante vari tentativi, rimaneva incomprendibile (si cercava di spiegare ἔργματα come oggetto di ἔσπεσθε; ma

questo verbo non può essere transitivo). Il problema è stato risolto recentemente da M. L. West, in « *Philologus* » CX 1966, p. 150, che corregge ἔργματα in ἔρματα, nominativo, apposizione di Ermete ed Estia: « baluardi egregi ». A favore di questa congettura sta il fatto che nei codici At D si legge ἔργματα, con spirito aspro; si può inoltre ricordare che nell'inno III 507, il codice M ha ἔργματα per ἔρματα; ivi, v. 104, i codici hanno ἐργμένον per ἐερμένον.

12. ἔσπεσθε: secondo alcuni, è una forma di presente (ἐσπομαι per ἔπομαι) derivata dall'aoristo ἐσπόμην, e attestata altrove solo dall'età ellenistica in poi (tuttavia in *Od.* IV 826 la grande maggioranza dei codici ha ἔσπεται per ἔρχεται). Ma non è affatto esclusa l'ipotesi, più semplice, che ἔσπεσθε sia un aoristo. Dal punto di vista sintattico, lo si può spiegare come aoristo gnomico (Allen e Sikes; Weiher), o meglio come l'aoristo che indica un'azione « tipica » o « permanente » (definito « intemporel » da Chantraine, *Grammaire* II, pp. 185-7), e perciò si addice all'attività degli dei (inno V 2-3). Esso si alterna anche altrove, come qui, col presente: cfr. *Il.* IX 509-11, XIII 730-4.

Inno XXX. A Gea, madre di tutti i viventi

1. Γαῖαν παμμήτειραν: per Gea come madre universale, cfr. Eschilo, *Prom.* 90; *Choeph.* 127-8. Gea madre: Eumelo, fr. 9 Kinkel; Pin-daro, *Ol.* 7, 38.

2-3. ἐπὶ χθονὶ... χθόνα διὰν ἐπέρχεται: Cleante, *Inno a Zeus* 5, usa in altro contesto un'espressione molto simile: « quanti esseri mortali si muovono e vivono sulla terra ».

7-8. ὁ δ' ἄλβιος... πάρεστι: cfr. inno II 486-7.

9-11. μὲν σφιν... αὐτοὶ δ': σφιν è certo un dativo singolare (cfr. inno XIX 19 e nota); infatti il soggetto del verbo seguente, εὐθηνεῖ, è ancora l'uomo onorato dalla dea. Un brusco passaggio al plurale ha luogo subito dopo (v. 11).

11. πόλιν: singolare con valore collettivo (cfr. inno V 20 e nota).

14. φερεανθέσιν: seguo il Lobeck (cfr. apparato critico). La forma φερεανθέσιν (Ernesti) è accettata da Th. Knecht, *Geschichte der griechischen Komposita vom Typ τερψιμβροτος*, Diss. Zürich 1946, p. 38.

15. χαίρουσι: il testo dei codici è accettabile da ogni punto di vista; cfr. anche K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart 1932, p. 140, nt. 1.

17. θεῶν μήτηρ: cfr. la genealogia esiodea (*Theog.* 105-6, ecc.) e Solone, fr. 24,4 Diehl.

Inno XXXI. A Elío

2-5. Εὐρυφάεσσα... αὐτοκασιγνήτην: Eurifaessa è colei « che risplende per largo tratto ». Il nome non ricorre in altre fonti: in Esiodo, *Theog.* 371, la madre di Elío è Theia. In ambedue i testi la moglie di Iperione è anche sua sorella, figlia di Urano e di Gea, come tutti i Titani. Sulle nozze tra fratelli nelle genealogie divine, cfr. inno XII 3 e nota.

7. Ἡέλιόν τ' ἀκάμαντ' ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν: l'esametro, ricco di sonorità, ma privo di logica (Elío non è simile a un dio: è un dio), è costituito da due emistichi formulari: « Elío infaticabile » (*Il.* XVIII 239, 484); « simile agl'immortali » (*Il.* I 265, XI 60). L'accostamento è fatto a orecchio, perché in *Il.* XI 60 la qualità di « simile agl'immortali » è attribuita all'eroe Acamante (« l'infaticabile »).

11. παρειαι: il testo apparve ad alcuni critici incomprensibile, e fu anche modificato, perché παρειαι significa di solito « guance ». Lo Hermann intuì che in questo passo il termine è sinonimo di παρήϊον (*Il.* IV 142; cfr. ora la forma micenea *pa-ra-wa-jo*, duale), e la sua ipotesi è stata poi confermata da testi epigrafici (LSJ, s.v. παρειά, II).

14. ὑπὸ δ' ἄρσενες ἵπποι: seguo l'interpretazione del Gemoll (ὑπό si riferisce a λάμπεται), che ben si adatta al contesto, poiché il poeta insiste sul tema della luminosità. La maggioranza dei critici considera ὑπό avverbio, e traduce « sono aggiogati gli stalloni ». Il passo, comunque, è coerente, e non abbiamo alcun motivo di supporre una lacuna.

15-6. εὖτ' ἄν... πέμψησι: nei codici si legge ἐνθ' ἄρ'... πέμψησι; il Boissonade e il Franke spiegano πέμψησι come indicativo, ma l'ipotesi è inammissibile. Il verbo è al congiuntivo, e non lega con ἐνθ' ἄρ': a ragione quindi la maggioranza degli editori accoglie la congettura del Matthiae, εὖτ' ἄν. Quanto al senso della frase, non c'è contraddizione fra στήσας, « avendo frenato », e πέμψησι, « guida »: il dio frena i cavalli quando è giunto allo zenit, e poi riprende il cammino in discesa (Allen, Sikes, Halliday).

16. θεσπέσιος: è un puro riempitivo, ed è stato variamente emendato. Ma è opportuno evitare di correggere il testo per motivi soltanto stilistici.

18. μερόπων... ἀνδρῶν: l'etimologia e il vero significato di μέροψ, « merope », sono oscuri. Di solito, si traduce « degli uomini mortali » (cfr. inno II 310), cioè si sceglie uno dei termini che caratterizzano il genere umano nell'epopea greca; e la scelta è giustificata dal fatto che la formula ricorre spesso in contesti ispirati al succedersi delle stirpi e delle generazioni (*Il.* I 250-1; Esiodo, *Op.* 109, 143, 180; fr. 276,5 Merkelbach-West; Platone, *Crat.* 398 a, citando Esiodo, *Op.* 123, sostituisce μερόρων a θνητῶν, « mortali »).

Ma qui la versione tradizionale è impossibile: i μέροπες sono una particolare categoria di uomini – i semidei, o eroi – che si contrappone ai comuni mortali (v. 19). Traduco « uomini antichi » perché suppongo che, mentre per alcuni poeti (da Eschilo, *Choeph.* 1018-19, in poi) « meropi », sostantivato, diventava sinonimo di « uomini » in generale, per altri abbia assunto il significato di « uomini del mito, dell'età mitica ». Nel *de musica* attribuito a Plutarco i Meropi sono considerati antichi per eccellenza (1136 a, forse da Anticlide). Secondo un lessicografo, « in Eubea, gli stolti erano detti meropi » (Papiro di Ossirinco 1802, II, 48-9): la notizia va spiegata ricordando che i greci erano soliti assimilare fra loro i concetti di stolto, vecchio, e antico. Ad Atene, com'è noto, « più antico di Codro, più vecchio di Codro » vale « stolto »; ed è perciò che Licofrone, v. 1389, usa κόδροι nel senso di « antichi ». Inoltre il congedo del nostro inno può essere avvicinato ad altri passi in cui viene definita l'epopea come canto dedicato alle gesta degli uomini antichi (προτέρων ἀνθρώπων, Esiodo, *Theog.* 100; ἀνδρῶν παλαιῶν, inno III 160, cfr. Apollonio Rodio, I 1). È possibile che il poeta consideri l'espressione μερόπων γένος ἀνδρῶν equivalente a quelle citate. Trattare qui la preistoria della formula sarebbe troppo lungo. Mi limito a ricordare che Meropi fu usato certamente, come etnico, a Cos (J. E. Bean, J. M. Cook, in « Annual British School, Athens » LII 1957, pp. 119-26; G. Pugliese Carratelli, in « La parola del passato » XII 1957, pp. 336-8; id., in « Annuario Scuola archeologica italiana, Atene », 1963-1964, p. 148) e perciò nell'inno III 42, deve tradursi « Cos, città dei Meropi ». È probabile che si tratti di un nome « totemico », derivato dal nome di un uccello, μέροψ (gruccione o vespiere): cfr. P. Chantraine, in *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles 1936, pp. 121-38; P. Ramat, in « Atti dell'Accademia toscana La Colombaria » XXIV 1959-1960, pp. 129-57. Secondo H. Koller, in « Glotta » XLVI 1968, pp. 18-26, la formula dell'inno III (alla lettera: « Cos, città degli uomini meropi ») è quella originaria; col tempo, si dimenticò il suo vero significato e se ne fece uso per qualunque città, finché il sintagma μέροπες ἄνθρωποι divenne autonomo e designò « il genere umano ».

19. ἡμιθέων: cfr. *Il.* XII 23; Esiodo, *Op.* 159-60; Alcmane, fr. 1,7 Page; Simonide, fr. 18 Page. Il termine allude al fatto che molti eroi mitici sono figli di un dio e di una donna, o di una dea e di un uomo. Nell'uso comune, « eroi » e « semidei » sono sinonimi; Teocrito, 17, 5 distingue l'ascendenza divina mediata da quella immediata, parlando di « eroi che nacquero da semidei ».

Inno XXXII. A Selene

1. τανυσίπτερον: l'epiteto è attribuito alla Luna solo in questo passo, ma non è indizio di composizione recente. Le divinità alate sono molto più comuni in età arcaica che in età classica o ellenistica (cfr. inno XXXIII, premessa). ἔσπετε: nei manoscritti si legge αἰδεῖν... ἔσπετε. Allen e Halliday, pur accogliendo nel testo ἔσπετε, come quasi tutti gli editori dall'Ernesti in poi, tentano di salvare la grafia dei codici: essi considerano ἔσπετε voce di ἔπομαι, e interpretano « continue a cantare ». Tuttavia, né l'attivo di ἔπομαι, né il significato di « continuare », né la costruzione con l'infinito si trovano in altri testi. ἔσπετε potrebbe derivare solo da ἔπω, « aver cura » (Ludwich: « curate il canto a Selene »); ma ἔπω, meglio noto dai suoi numerosi composti, non ha l'aoristo, e non regge l'infinito. Se si accetta ἔσπετε (dite, celebrate) occorre naturalmente eliminare αἰδεῖν (cfr. l'apparato); questa non è tuttavia una grave difficoltà, perché αἰδεῖν poteva facilmente introdursi per errore in qualunque testo poetico.

3. γαῖαν ἐλίσσεται: anche qui, forse, il testo è corrotto. Il medio ἐλίσσεται con un complemento oggetto non è attestato, e la costruzione è rara anche con l'attivo.

4. πολὺς... κόσμος ὄρωρεν: « una grande bellezza si rivela » (alla lettera, « sorge »). Il poeta adatta piuttosto infelicemente un emistichio attestato in *Od.* VIII 380, ma probabilmente tradizionale, ove si ha κόσμος invece di κόσμος: « strepito grande saliva » (Rosa Calzecchi Onesti).

6. ἐνδιάονται: i commentatori osservano che questo verbo non è documentato altrove prima dell'età ellenistica. Occorre tuttavia aggiungere che i poeti ellenistici lo usano (all'attivo) nel senso di « frequentare (un luogo) », che è molto lontano da quello originario; il rapsodo nel senso proprio di « brillare come la luce del giorno ». Si tratta dunque di un arcaismo.

11. διχόμηνος: διχόμηνος è aggettivo, e significa « che divide il mese ». L'allusione al plenilunio è contraddetta dal verso successivo (ἀεξομένης) in cui si parla di luna crescente. Si potrebbe supporre che il poeta pensi alle ultime ore della fase ascendente; ma è più probabile ch'egli non si preoccupasse troppo della coerenza.

13. τέκνωρ... καὶ σῆμα: se si trattasse di un « segno » in senso astrologico, l'inno dovrebbe considerarsi post-classico (cfr. inno VIII, premessa). Ma l'ipotesi più probabile è che il poeta pensi alle fasi della luna come unità di misura per la cronologia (Bau-meister, Gemoll).

15. Πάνδην: il teonimo è nato dal nome di una festa, documentata finora solo ad Atene (Πάνδια, neutro plurale: per la grafia, cfr. IG II^a 1140,5; 1172,9; e sulla grafia del teonimo Wilamowitz, *Glaube*

I, p. 253, nt. 1). Pandia significa « festa comune (cui partecipa tutto il popolo) di Zeus ». Probabilmente le Pandie, celebrate nel quattordicesimo giorno del mese Elafebolione, dunque al plenilunio, presero il posto di un'antica cerimonia in onore della Luna; solo così può spiegarsi perché la dea Pandia sia identificata con Selene, o, come in questo passo, considerata sua figlia. Pandia è dunque una divinità avventizia; ma non è affatto certo che sia « tarda », cioè nata in epoca classica o postclassica, come in generale si pensa.

Inno XXXIII. Ai Dioscuri

1. Διὸς κούρους: come risulta dal v. 9, i due termini non costituiscono ancora un composto.

9-10. εὐχόμενοι... ἄρνεσσιν λευκοῖσιν: Evelyn-White e Humbert < spiegano « votano (promettono) bianchi agnelli ». In questo senso però εὐχόμενοι dovrebbe reggere una proposizione oggettiva o un accusativo, non il dativo ἄρνεσσιν. I due studiosi probabilmente hanno tenuto conto della diffusa opinione secondo cui le navi antiche non trasportavano animali vivi per il vitto dell'equipaggio, e perciò non sarebbe stato possibile celebrare sacrifici. I dati omerici, infatti, sono negativi: i marinai si procurano la carne fresca scendendo a terra per cacciare selvaggina; i compagni di Odisseo imbarcano il bestiame rubato al Ciclope, ma lo mangiano quasi subito (*Od.* IX 469-70, 548-55); e le vittime donate da Circe all'eroe per il sacrificio nell'Ade evidentemente non provano nulla (*Od.* X 571-2; XI 4). Tuttavia dal quinto secolo una serie di autori allude ai sacrifici in mare come a un fatto normale: cfr. Antifonte, 5, 29; Euripide, *Hel.* 1581-88, ecc.; dunque erano disponibili animali vivi (D. Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ, Diss. Berlin 1967, pp. 342-450, e, sull'inno ai Dioscuri, p. 448). Un sacrificio nell'imminenza di una tempesta è ricordato scherzosamente da Aristofane, *Ranae* 847-8, e anch'egli allude – benché la scena si svolga agl'Inferi, e le vittime siano perciò agnelli neri – alle abitudini dei marinai (cfr. gli scolasti).

9. Διὸς κούρους μέγалоιο: questo secondo emistichio è formulare: si ritrova, col nome dei Dioscuri al dativo duale, in un'epigrafe di Cefalonia che risale al sesto secolo a.C. (IG IX 649).

10-1. ἐπ' ἄκρωτήρια βάντες πρύμνης: secondo alcuni, per celebrare il sacrificio; secondo altri, perché la poppa è la parte più sicura della nave.

11. τὴν: il pronome si riferisce, a senso, al νηῶν del v. 8.

12-7. θῆκαν... ἐφάνησαν... κατέπαυσαν... ἐστόρεσαν... γήθησαν... παύσαντο: sull'uso dell'aoristo per descrivere le azioni « tipiche », e fra l'altro quelle degli dei, cfr. inno XXIX 12 e nota.

12. ἐφάνησαν: i Dioscuri, quando intervengono come salvatori < dei marinai, sono visibili (cfr. v. 16, « fausto segno »; Alceo, fr. 34 a 3 Lobel-Page; Isocrate, 10, 61; Plutarco, *de defectu oraculorum* 426 c) e luminosi (Alceo, fr. 34 a, 10-12). Orazio, *Carm.* I 12, 25-32, e Massimo di Tiro (9,7), che afferma di averli visti coi suoi occhi, li paragonano a stelle. Da tutto ciò risulta chiaro che si riconoscevano i Dioscuri nei fuochi di Sant'Elmo (bagliori che appaiono durante i temporali, sulle punte degli alberi: sono causati da variazioni anormali del campo elettrico atmosferico). Senofane, che tenta di dare al fenomeno una spiegazione naturalistica, descrive anch'egli le luci come simili a stelle (A 39 Diels-Kranz). È perciò che i Dioscuri sono identificati con due astri (Euripide, *Hel.* 138-42; Callimaco, *Pall.* 24-5; Orazio, *Carm.* I 3,2; cfr. anche Cicerone, *Div.* I 75, e Plutarco, *Lys.* 12,1).

13. ξουθῆσι πτερύγεσσι: interpretare il significato di ξουθῆς è quasi sempre difficile, perché l'aggettivo indica sia il movimento rapido, sia il colore biondo o fulvo, sia la sonorità. Cfr. L. Méridier, in « *Revue de Philologie* » XXXVI 1912, pp. 264-78; C. Gallavotti, in « *La parola del passato* » XII 1957, pp. 6-7, 10-1; H. Dürbeck, in « *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* » XXIV 1968, pp. 9-33; Erna Handschur, *Die Farb- und Glanzwörter...*, pp. 67-71. Ho tradotto « con ali veloci » perché la rapidità è una prerogativa essenziale dei Dioscuri (cfr. premessa). Molti riconoscono questo significato in Bacchilide, 5,17-8 (ali dell'aquila). Tuttavia i fuochi di Sant'Elmo, secondo alcuni osservatori, producono un rumore scoppiettante o sibilante, che potrebbe aver suggerito l'immagine delle « ali sonore ».

16. ναύταις ... σφίσιν: questo verso difficile è reso ancora più oscuro da alcuni editori che interpungono prima di ναύταις, anziché dopo; si ha così un inciso con due dativi (ναύταις e σφίσιν) che si escludono a vicenda. Se ναύταις si collega a quanto precede, sono superflue tutte le congetture intese a eliminare σφίσιν. Il testo della vulgata, σήματα καλὰ πόνου (« fausti presagi di travaglio ») resta comunque incomprensibile. Mi sembra pienamente accettabile la proposta del Ludwig, σήματα κάλ' ἀπὸ νοῦ σφίσιν, che rispetta il testo ma lo legge diversamente: ἀπὸ νοῦ si può interpretare, come ἀπὸ δόξης (*Il.* X 324, *Od.* XI 344), « contro le aspettative, contro ogni speranza ».

APPENDICE

NOTA AL TESTO

1. Codici

D (= F Pfeiffer): Ambrosianus 120 (B 98 sup.), membranaceo, scritto fra il 1420 e il 1428 da Giorgio Crisococca. Contiene: Apollonio Rodio; *Batrachomyomachia*; Erodoto, *Vita Homeri*; Massimo di Tiro, *Opuscula*; *Inni omerici* III-XXXIII, epigramma εἰς ξένους (ff. 178-209); Callimaco.

Q (= 3. Quandt; e Pfeiffer; 3. Vogt): Ambrosianus 734 (S 31 sup.), cartaceo, sec. XV. Contiene: *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 39-89); Mosco, *Amor fugitivus*; Callimaco; Pindaro.

O (= 4. Quandt; 4. Vogt): Ambrosianus 845 (C 10 inf.), cartaceo, sec. XV. Contiene: Platone, *Cratylus*; Orfeo, *Argonautica*; *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-IV 80 (ff. 127-143).

At (= At Pfeiffer): Athous Vatopedi 671, bombicino, fine del sec. XIV o inizio del sec. XV. Contiene: Sofocle, *Aiaks*, *Electra*, *Oed. tyr.*; Euripide, *Hecuba*, *Orestes*, *Phoenissae*; *Inni omerici* III-XXXIII, epigramma εἰς ξένους (ff. 191-218); Erodoto, *Vita Homeri*; Callimaco.

Γ (= 5. Quandt; 5. Vogt): Bruxellensis 74 (11377-11380), cartaceo, scritto fra la fine del XV e l'inizio del XVI sec. dal diacono Aristobulo, figlio di Michele Apostolio. Contiene: Teognide; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 27-63); Mosco, *Amor fugitivus*; *Inni* di Orfeo e di Proclo.

H (= 7. Quandt; 6. Vogt): Harleianus 1752, cartaceo, sec. XV. Contiene: *Inni omerici* VIII-XVIII, III 1-55 (ff. 2-5);

Inni di Orfeo e di Proclo; Orfeo, *Argonautica*; Licofrone; Pindaro, *Ol.*, *Pyth.*, *Nem.*

Harv. (7a. Quandt; 7. Vogt): Harvardensis Coll. Ms. Typ. 18, membranaceo, scritto da Giovanni Rhosos nella seconda metà del sec. XV. Contiene: Orfeo, *Argonautica*; *Inni di Orfeo e di Proclo*; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 66-98); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo; Arato.

K: Laurentianus XXXI 32, membranaceo, sec. XV. Contiene: Esiodo, *Scutum*, *Theogonia*; *Inni omerici* VIII-XVIII, III 1-186 (ff. 25-30); Arato.

L₃: Laurentianus XXXII 4, cartaceo, sec. XV. Contiene: *Ilias*; *Odyssea*; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 450-476).

L (= d Quandt; [D] Pfeiffer; E Vogt): Laurentianus XXXII 45, membranaceo, sec. XV. Contiene: Apollonio Rodio; Orfeo, *Argonautica*; *Inni di Orfeo e di Proclo*; *Inni omerici* III-VII 33 (ff. 155-181).

L₂ (= 10. Quandt; 9. Vogt): Laurentianus LXX 35, membranaceo, scritto da Giovanni Scutariota nella seconda metà del sec. XV. Contiene: Erodoto, *Vita Homeri*; Gorgia, *Encomium Helenae*; Orfeo, *Argonautica*; *Inni di Orfeo e di Proclo*; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 68-103); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo.

L₄ (= 11. Quandt; 10. Vogt): Laurentianus Aedil. 220, membranaceo, scritto da Giovanni Scutariota nella seconda metà del sec. XV. Contiene: Orfeo, *Argonautica*; *Inni di Orfeo e di Proclo*; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 51-84); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo.

M: Leidensis B.P.G. 33 G, cartaceo, inizio del XV sec. Contiene: *Ilias* VIII 435-XIII 134; *Inni omerici* I 10-XVIII 4 (ff. 31-50).

N (= 12. Quandt; 11. Vogt): Leidensis B.P.G. 74 C, membranaceo, sec. XV. Contiene: Orfeo, *Argonautica*; *Inni di Orfeo e di Proclo*; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 53-104); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo.

V: Venetus Marcianus 456, membranaceo, sec. XV. Contiene: *Ilias*; Quinto Smirneo; *Odyssea*; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 509-538); Mosco, *Amor fugitivus*; *Batrachomyomachia*.

T (= m Quandt; S Pfeiffer; G Vogt): Matritensis 4562

(già 24), cartaceo, scritto nel 1464 da Costantino Lascari. Contiene: Museo; Orfeo, *Argonautica*; *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-XXXIII, epigramma εἰς ξένους (ff. 56-83); Callimaco.

Mon. (= 18. Quandt; 16. Vogt): Monacensis 333, membranaceo, sec. XV. Contiene: Orfeo, *Argonautica*; *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-IV 192 (ff. 72-90); Erodoto, *Vita Homeri*.

J: Mutinensis Estensis 51 (α W 5.16), cartaceo, sec. XV. Contiene: Arato; Tzetze, *de differentia poetarum*; *Inni omerici* VIII-XVIII, III 1-186 (ff. 55-64); Esiodo, *Theogonia*, *Scutum*; Licofrone; Pindaro, *Pyth.*

E (= q Quandt; Q Pfeiffer; B Vogt): Mutinensis Estensis 164 (α T 9.14), cartaceo, scritto da Giorgio Valla fra il 1491 e il 1492. Contiene: *Inni* di Orfeo, Proclo, Callimaco; *Inni omerici* III-XXXIII, epigramma εἰς ξένους (ff. 50-84).

A (= e Quandt; E Pfeiffer; g Vogt): Parisinus Graecus 2763, cartaceo, sec. XV. Contiene: Orfeo, *Argonautica*; *Inni* di Orfeo, Proclo, Callimaco; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 91-129); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo; Esiodo; Teocrito.

B (= 26. Quandt; 21. Vogt): Parisinus Graecus 2765, membranaceo e cartaceo, sec. XV. Contiene: *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 23-58); Mosco, *Amor fugitivus*.

C: Parisinus Graecus 2833, membranaceo, sec. XV. Contiene: Teocrito; *Inni omerici* III-XXXIII, epigramma εἰς ξένους (ff. 44-85); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo; Esiodo; Dionisio Periegete; Teognide; Focilide.

II (= p Quandt; II Pfeiffer; P Vogt): Parisinus Graecus suppl. 1095, cartaceo, ultimi anni del sec. XV. Contiene: *Ilias*; *Inni omerici* III-XXXIII, epigramma εἰς ξένους (ff. 225-245); *Inni* di Callimaco, Orfeo, Proclo; *Batrachomyomachia*.

R₂ (= 28. Quandt; 23. Vogt): Riccardianus 52 (K II 14), membranaceo, scritto da Giovanni Scutariota nella seconda metà del sec. XV. Contiene: *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 31-72); Mosco, *Amor fugitivus*.

R₁ (= 29. Quandt; 24. Vogt): Riccardianus 53 (K II 13), membranaceo, scritto da Giovanni Rhosos nella seconda metà

del sec. XV. Contiene: Orfeo, *Argonautica*; *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 61-99); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo.

P (= 37. Quandt; 33. Vogt): Vaticanus Palatinus 179, membranaceo, prima metà del sec. XV. Contiene: Erodoto, *Vita Homeri*; Gorgia, *Encomium Helenae*; Orfeo, *Argonautica*; *Inni* di Orfeo e di Proclo; *Inni omerici* III-XXXIII (ff. 86-129); Mosco, *Amor fugitivus*; Museo.

I codici derivati dalla *editio princeps* sono elencati più oltre, al par. 18.

2. Papiri

P. Berlin. 13044; cfr. W. Schubart, F. Bücheler, *Berliner Klassikertexte* V 1, 1907, n. 44; A. Ludwich, in « *Berliner Philologische Wochenschrift* » XXXIX 1919, coll. 999-1007, e 1028-32; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, fr. 49. Contiene: inno II, vv. 8-18; 33-6; 55-6; 248-9; 256-62; 268; 418-24.

P. Oxy. 2379; cfr. R. Merkelbach, in *Studien G. Jachmann*, Köln 1959, pp. 55-9. Contiene: inno II, vv. 402-7.

3. *L'archetipo*. Dopo le ampie e approfondite ricerche svolte da oltre un secolo sulla tradizione degli inni omerici e degli altri inni che in parte ne condivisero le vicende (Callimaco, Orfeo, Proclo), non è più necessario riprendere l'argomento dalla radice¹. Mi limito quindi a una breve esposizione dei risultati raggiunti, fermandomi solo su alcuni problemi che, a mio avviso, richiedono un ulteriore esame.

Tutti i codici a noi pervenuti risalgono a un unico archetipo (Ω), come risulta da una serie di errori comuni (p. es. III 243, 392, 452; IV 461, 473; V 252, 254) e di lacune comuni (dopo III 81, 212; IV 568)². È possibile, o anche probabile,

¹ Cfr. G. Quandt, *Orphei hymni*, Dublin-Zürich 1962³; Pfeiffer, *Callimachus* II; E. Vogt, *Procli hymni*, Wiesbaden 1957.

² Se si ammettessero tutte le lacune sospettate dagli editori, si giungerebbe a concludere che il redattore dell'archetipo ha decimato il testo. Lo Hermann ne ha segnate almeno 22; Allen 15, di cui sette diverse da quelle di Hermann; il Bücheler 22 nel solo inno II; e così via. Una tale trascuratezza, da parte di un redattore sotto altri

che l'archetipo fosse in minuscola, dunque non anteriore al nono secolo, ma non lo si può dimostrare.

4. *Il codice M.* È datato oggi ai primi decenni del quindicesimo secolo; la sua origine è ignota, ma si va facendo strada l'idea che sia stato redatto in Italia (cfr. B. L. Fonkič, in « Vestnik Drevnej Istorii » 1966, pp. 142-4, riassunto e discusso da E. Voordeckers, in « Scriptorium » XX 1966, pp. 118-9; J. Irigoin, in « Revue des études grecques » LXXXIII 1970, pp. 519-20). Sappiamo che giunse in Russia nel diciassettesimo secolo, e dal 1690 si trovava nella Biblioteca della Santa Sinodo a Mosca. Ivi fu scoperto, forse nel 1778, da Chr. F. von Matthaei, che più tardi lo vendette, tramite il Ruhnkenius, alla Biblioteca di Leida. Il Matthaei dichiarava di averlo salvato *ex stabulo ubi per plures annos inter pullos et porcos latuerat* (nota del Ruhnkenius sul codice): in realtà aveva smembrato un manoscritto della Sinodo, e aveva rubato la parte che più gl'interessava (i primi quinterni, contenenti *II. I 1-VIII 434*, si trovano oggi negli « Archivi nazionali dei documenti antichi » a Mosca)¹.

M deriva da un manoscritto già incompleto (si arresta a XVIII 4); è caratterizzato da due vaste lacune (III 23-73; V 68-112) e trabocca di banali errori ortografici. Tuttavia ha un valore eccezionale perché rappresenta un ramo autonomo della tradizione: risale cioè a un iparchetipo diverso da quello che è origine comune di tutti gli altri codici. M è l'unica fonte che abbiamo per gli ultimi versi dell'inno I, e, a parte le scarse testimonianze dei papiri e delle citazioni, per l'inno II; conserva alcuni versi omessi dalla maggioranza dei manoscritti (IV 422, 457-8), e in molti luoghi – evidentemente per puro caso – è il solo a tramandare la lezione corretta (III 192; IV 87, 486, ecc.). In epoca imprecisata, uno strappo al foglio 35 del codice danneggiò gravemente il testo dell'inno II 387-401, e 462-70. Le lacune furono parzialmente colmate da un ignoto

aspetti (p. es. nella notazione delle varianti) coscienzioso, non è probabile. In molti casi è possibile spiegare il testo tramandato; in altri, gli si può dare un senso con lievi correzioni: sull'aspetto metodologico del problema, cfr. nota a inno II 210-1.

¹ Cfr. la dotta memoria di O. von Gebhardt, in « Centralblatt für Bibliothekswesen » XV 1898, pp. 442-58: è certo che il Matthaei rubò a man salva nella biblioteca di cui, per incarico ufficiale, stava redigendo il catalogo; in questo particolare caso, secondo il Gebhardt, si potrebbe parlare di ricettazione anziché di furto.

dotto del sedicesimo secolo, che, secondo la plausibile ipotesi di T. W. Allen, non attinse a un altro manoscritto ma utilizzò i passi paralleli del medesimo inno, e in parte inserì proprie congetture, generalmente accettabili. Lo stesso dotto (M²) apportò varie correzioni (di solito irrilevanti), o pseudocorrezioni, in altri punti del testo, e annotò in margine a III 22 l'entità della lacuna (λείπουσι στίχοι νᾶ), servendosi probabilmente di un'edizione a stampa.

5. *L'iparchetipo* Ψ. L'origine comune di tutti i codici, escluso M, da un unico iparchetipo (Ψ), è ampiamente dimostrata, sia nella parte in cui è possibile il confronto con M (si vedano le lacune e gli errori citati al par. 4), sia per gl'inni XVIII 5-XXXIII (cfr. XIX 14: οἶον; XXIV 4: ἐπέρχαιο; XXIX 9-11: ordine dei versi alterato; XXXII 1: αἰεῖν; XXXIII 16: καλὰ πόνου). I più antichi fra i codici derivati da Ψ (At, D) furono redatti in oriente; gli altri, in occidente. Un tempo era diffusa l'opinione che lo stesso Ψ fosse stato portato in Italia nei primi decenni del quindicesimo secolo: il Wilamowitz citava in proposito una lettera in cui Giovanni Aurispa dà notizia ad Ambrogio Traversari di aver portato con sé dalla Grecia un codice contenente gl'inni di Omero, Orfeo, Callimaco, e le *Argonautiche* di Orfeo (27 agosto 1424). Il codice dell'Aurispa tuttavia potrebbe anche identificarsi con un discendente diretto o indiretto di Ψ (ad esempio con *p*, *x*; secondo lo Pfeiffer anche con *a*, *b*: su queste sigle, ved. sotto), o anche rappresentare un ramo della tradizione a noi altrimenti ignoto, in cui mancava Proclo. Infatti, se gl'inni del neoplatonico fossero stati presenti nel codice, il silenzio dell'Aurispa apparirebbe davvero singolare.

6. *La famiglia f*. I codici derivati da Ψ sono stati raggruppati in tre famiglie, che fanno capo a tre manoscritti oggi perduti. Questi ultimi vengono designati, contro la regola, con lettere latine (*f*, *x*, *p*) anziché con lettere greche; ma le tre sigle (e altre che incontreremo, come *a*, *b*, *z*) sono ormai tradizionali nella critica degl'inni omerici e occorre rassegnarsi ad accettarle.

La famiglia *f* comprende i codici At D H J K. La sua unità

e la sua autonomia risultano dallo spostamento di III 41 dopo III 35; dalla *lectio faciliior* (ἐ)βήσατο (III 49) contro ἐβήσετο (p x), ecc. La parentela di At D è confermata da omissioni (III 372-4), congetture erranee (V 13), ed errori (XXV 1, ecc.) comuni, in quella parte del testo che è tramandata solo da essi, e non da H J K.

7. *La sottofamiglia z.* I codici H J K derivano da un'unica fonte, che si indica con ζ. Le caratteristiche di ζ, rispecchiate fino a III 55 nei tre codici, da III 56 a 186 in J K, sono le seguenti:

III	18 οἰνώποιο	ἰνώποιο	At D
	52 ἐπὶ	ἐνὶ	At D
	94 ἄλλαι τε ἦτε J: ἄλλαι τε K	ἰχναίη τε	At D
	184 manca	è conservato in	At D
XIII	2 περσεφόνειαν	φερσεφόνειαν	At D
XVIII	7 μισχέσκετο	μισγέσκετο	At D

Inoltre nell'inno III il v. 186, lacunoso (solo ἐνθεν δὲ πρὸς δλυμπον) precede il v. 185. Caratteristico è infine anche l'ordine dei componimenti: gl'inni VIII-XVIII precedono il frammento del III.

Dalle ricerche di Hollander in poi è noto che H J sono particolarmente vicini. È lecito anzi supporre che essi derivino da ζ non direttamente, bensì attraverso un apografo intermedio, cui si devono i loro caratteri specifici¹. Questi sono:

errori comuni:

III	31 la glossa marginale κυδνή, interpretazione di -κλειτή, penetrata nel testo.	
	49 βήσατο	ἐβήσατο At D K

congetture o grafie peculiari:

III	13 ἔτικτε	ἔτικτεν	At D K
	46 εἰ τίς οἱ	εἰ τίς σοι	At D K
	51 κ' ἐθέλοις H: κε θέλοις J	κ' ἐθέλεις	At D K

¹ Questa opinione non è contraddetta dal fatto che K, in un secondo tempo, fu collazionato con J, come appare dalle annotazioni di una mano seriore: III 65 γ' ἐροίμην K: γνοι K² m.; III 51 ἀνήρ K: ἀνδρας K² m.; XIV titolo om. K: βέα (sic) K² m.

	55 οἷσαις	οἰσεῖς	At D K
XIII	1 δῆμητρ'	δημήτηρ'	At D K
XVI	3 φλεγέος	φλεγύος	At D K
XVIII	6 πολυσκίω	παλίσκίω	At D K

tracce di contaminazione con la recensione *p*:

VIII (titolo)	εις ἄρην	εις ἄρεα	At D K
XIV (titolo)	εις ῥέαν	εις μητέρα θεῶν	At D: om. K
XVII (titolo)	εις κάστορα καὶ πολυδεύκη	εις διοσκούρους	At D: om. K

Il codice J è ricco di congetture (talora ottime) anche nella parte in cui non possiamo confrontarlo con H: in questa parte, dunque, non sappiamo se il merito sia di J o della fonte comune ad H J¹. Si notino ad esempio: III 57 ἀγινήσουσ'; 59 ἀνακτ'; 82 ἔσται ss. Esso poi coincide con *p*, contro *f*, in altri punti oltre quelli già citati: III 65 γενοίμην (γ' ἐροίμην At D K); 174 ἡμέτερον (ἡμέτερον At D K), ecc.

La recensione *χ* presenta un notevole interesse per la storia della cultura: il Keydell ha dimostrato ch'essa risale a Giorgio Gemisto Pletone². Essa però non offre alcun contributo specifico alla ricostruzione di *f*, già fedelmente rispecchiato dall'accordo quasi totale di At, D: con ragione dunque lo Hollander e il Breuning suggeriscono di non ingombrare l'apparato con le sigle *χ* H J K. I codici H e J saranno tuttavia citati, come è doveroso e logico, quando presentano congetture degne di nota, anche se identiche congetture sono state in seguito formulate da autori moderni.

¹ La seconda ipotesi è più probabile. Infatti le congetture proprie di J nella parte in cui lo si può confrontare con H non dimostrano capacità eccezionali: III 53 ἄλλως per ἄλλος; XIII titolo εις δῆμητρα per εις δῆμητραν.

² R. Keydell, recensione a G. Quandt, *Orphei hymni*¹, in «Göttingische gelehrte Anzeigen» CCIV 1942, pp. 71-84. Un aspetto notevole di *χ* è che la raccolta comincia con l'inno VIII ad Ares, cioè con un inno filosofico – probabilmente, come ha sostenuto M. L. West, di Proclo – originariamente estraneo alla silloge omerica. Secondo il West, in «Classical Quarterly» XX 1970, pp. 301-5, l'intrusione dell'inno VIII fra gli omerici si sarebbe determinata in una fase della tradizione manoscritta in cui gl'inni IX-XVIII seguivano immediatamente gl'inni di Proclo; quando fu instaurato, o restaurato, l'ordine canonico dei testi, l'ultimo carme del filosofo, cioè appunto l'VIII, restò aggregato al gruppo contiguo di proemi omerici. I codici *χ* rispecchierebbero un momento di questo sviluppo. L'ipotesi del West è plausibile, ma i fatti da lui ricostruiti dovrebbero essersi svolti in un'epoca molto antica, anteriore cioè alla redazione dell'archetipo: l'inno VIII infatti era già intercalato fra il VII e il IX sia in *f*, sia in Ψ, sia anche in Ω, come prova la coincidenza con M. L'analisi fra l'ordine di *χ* e quello postulato dal West sembra casuale: *χ* infatti deriva interamente da *f*, e non offre indizi certi di collazione con un prearchetipo.

8. *La famiglia x*. Comprende i codici E L II T, che hanno in comune una serie di corrottele non sanate (III 479, 515; IV 42, 79; XXXIII 11) e di errori (III 55, 291; IV 65, ecc.) estranei agli altri codici. Una serie particolarmente lunga di omissioni (III 96, 506-8; IV 535, V 97) e di errori (III 78, ecc.) contraddistingue una sottofamiglia *a*, costituita dai codici E T; meno fortemente caratterizzata, ma pur sempre riconoscibile, è la sottofamiglia *b*, costituita da L II (cfr. III 44: πετρή-δεσσα; III 51; IV 224, ecc.).

La recensione *x* inoltre conserva una ricca serie di varianti. Queste si trovavano già in Ω, come risulta dal fatto che alcune appaiono nel testo di M (IV 212, 224, ecc.) ed erano state riprodotte in Ψ (poiché alcune figurano anche in *p*: IV 168, 322, ecc.); *x* comunque ha il merito di averle ricordate con particolare diligenza. Della medesima diligenza danno prova i codici L II, che registrano le varianti in margine o nell'interlinea; E T invece, nella maggior parte dei casi, le accolgono nel testo, e omettono perciò la lezione vulgata.

9. *La famiglia p*. Comprende, allo stato attuale delle nostre conoscenze, sedici manoscritti: A B C Γ Harv. L₂ L₃ L₄ Mon. N O P Q R₁ R₂ V. È caratterizzata dal fatto che agl'inni omerici è aggregato il breve carme *Amor fugitivus* di Mosco; dall'uso dell'articolo nei titoli degl'inni; da errori (III 75; IV 481, 484; V 20, ecc.) e da lacune (III 189 om.; 416 om.). Per contro, in molti casi conserva lezioni accettabili là dove *f* e *x* presentano errori. In passato si riteneva che queste lezioni fossero dovute a congettura (o, come si dice in gergo, a interpolazione) di *p*, e l'intero gruppo fu escluso dagli apparati di edizioni sotto altri aspetti pregevoli (Gemoll, Abel). Dalla fine dell'Ottocento in poi la recensione *p* fu giustamente rivalutata (Goodwin, Allen; studiosi di Callimaco, a cominciare dal Wilamowitz). Per quanto riguarda gl'inni omerici, è significativo il fatto che *p*, là dove diverge da *f* *x*, coincide non di rado con M, e perciò rispecchia il testo dell'archetipo.

È bensì vero che il redattore di *p* si è permesso d'introdurre proprie congetture nel testo: ad esempio, di fronte alla lezione erronea τῆς σοι γαίῳν (III 46) eliminò il σοι e scrisse γαίῳν per restituire il metro; escluse il raro e difficile ἀγατὸν (III 515)

e preferì χρυσῆν. Si tratta comunque di interventi rarissimi, e facilmente riconoscibili.

I codici della famiglia *p* si possono distinguere in vari gruppi: A Q; B Γ; P e i codici derivati da P; V e N.

10. *La sottofamiglia A Q.* Solo questi due manoscritti, nell'ambito della recensio *p*, conservano, accanto agl'inni di Omero, Orfeo e Proclo, anche gl'inni di Callimaco.

A Q hanno in comune alcuni errori peculiari: III 393 μινωίνου (μονωίνου A); IV 168 ἀπλιστοι (anche in C L₃); 280 τὸ; V 139 οὐδὲ; XVI 3 φλεγίου; XIX 38 τιθήνην, ecc. D'altra parte, A Q eliminano errori diffusi in tutta la tradizione e perciò risalenti all'archetipo; scrivono cioè: III 213 ἐνέλειπεν invece di ἐνέλιπεν; IV 284 οὐ χ' ἔνα invece di οὐχ ἔνα; XXIX 12 θ' invece di τ'. Inoltre eliminano alcuni errori propri di B Γ P V, e perciò, presumibilmente, presenti in *p*: cfr. XXVIII 16 παλλάς A Q: παλάς B Γ P V; XXXII 7 ἀπ' ὠκεανοῖο A Q: ἀπὸ κεανοῖο B Γ P V. Infine i codici A Q in VII 37 preferiscono la variante φόβος contro τάφος.

11. *La sottofamiglia B Γ.* È caratterizzata da numerosi errori comuni (ad esempio: IV 36 βέλτιον; 217 οὐρέας; V 288 τε; VIII 12 ἑμοῖο; XVIII 7 μιγέσκετο; XXXI 5 οἴη); inoltre dal fatto che l'inno VI fa tutt'uno coll'inno V.

Grafie peculiari: III 59 βόσκεις; V 71 πορδάλιες, come P (correzione dotta); 87 ἐπιγναμπτάς (lezio preferita dagli editori). Una congettura che dimostra buona conoscenza della lingua epica è δου (III 156) invece di δ οὐ (οὐ). La stessa congettura appare in E T, certo indipendentemente.

Altri particolari notevoli: III 366 ἐνθάδ' ἀγινήσουσι B: ἔνθα γ' ἀνήσουσι Γ, contro l'erroneo ἐνθάδ' ἀδινήσουσι di A Q P V; V 6 πᾶσι δ' ἔργα (B Γ V), più vicino alla lezione antica πᾶσι δὲ ἔργα, contro πᾶσιν δ' ἔργα (A Q P)¹.

¹ La fonte comune di B Γ è rispecchiata con maggior fedeltà da B (nonostante l'eccezionale quantità di omissioni che caratterizza questo codice). Il redattore di Γ, Aristobulo Apostolio, si comportò con maggiore indipendenza. Egli corresse alcuni errori di *p* (III 51 κ' ἐθέλεις, come *f*, contro κεθέλεις di *p*) o dell'archetipo (III 297 ὑλέες ἐργίνου contro ὑλέεσσεργίνου; XIX 2 πίση contro πίση). In alcuni punti volle sostituire una *lectio difficilior* alla vulgata, con risultati non felici (III 181 περικλύστοιο,

L'ipotesi che il codice O sia legato a B Γ (Allen, Breuning) o specificamente a B (Humbert) non mi pare accettabile. Come vedremo (par. 12), O si collega piuttosto a P. Basti citare:

III	59	βόσκεις	B Γ	βόσκοις	O P
	62	λητοῖ	B Γ	λοιτοῖ	O P
	156	δου	B Γ	δ οὐ	O P
	219	κυναίου	B (κύναι Γ)	κηναίου	O P
	496	δέλφειος	B Γ	δέλφιος	O P
	536	μάλα	B Γ	μῆλα	O P ^c
IV	20-1	γύων in fine vs. 20	B Γ	γύων in. vs. 21	O P ^{ac}

L'omissione di III 232 (comune a B O; d'altronde O aggiunge il verso in margine) non ha alcun significato; si tratta di un banale errore da omeoteleuto (ha luogo infatti anche in M).

12. *Il codice P e i suoi discendenti.* P è forse il più antico fra i codici della recensione *p* a noi noti, poiché appartenne a Giannozzo Manetti (1396-1459); ma non è certo che sia il più antico apografo di *p* (potrebbero averlo preceduto i due codici perduti da cui sono derivate le coppie A Q, B Γ). Comunque si distingue per la notevole fedeltà con cui, nella stesura originale, rispecchiava la sua fonte, *p*: lo scriba di P aggiunse solo una minima quantità di nuovi errori e non corresse quasi mai gli errori della fonte. Le poche lezioni peculiari di P saranno citate più oltre.

Allo stesso gruppo di P appartengono i seguenti manoscritti: C Harv. L₂ L₃ L₄ Mon. O R₁ R₂; di regola essi coincidono con P, anche nei casi in cui questo codice si oppone ad altri della stessa o di altre famiglie¹. L'unico errore comune a P e agli altri nove codici, ed estraneo al rimanente della tradi-

contro il metro; V 190 ἀθανάτοιςιν); in altri invece volle normalizzare la grafia, ancora a torto (XIII 2 περσεφόνειαν; XIV 3 τυμπάνων).

¹ Assai raramente i codici di questo gruppo si allontanano da P; cfr. XXVIII 12 πορφυρέονσι P: πορφυρέουσι L₃; 16 παλάς P: παλλάς R₂. Singolare è il caso di δέλφιος (III 496): il codice O segue P, mentre in tutti gli altri si legge δέλφειος. Va infine ricordato che il redattore di C, a partire da XXVII 13, tiene presente anche un manoscritto della famiglia *x*, o, meno probabilmente, della famiglia *f*, e lo segue in quasi tutti i casi in cui *f* *x* si allontanano da *p* (XXVII 13; XXVIII 10, 12, 16; XXIX 3; XXX 16; XXXII 4, 6, 7, 8, 11; XXXIII 14; inoltre C contiene l'epigramma εἰς ξένους, come *f* *x*).

zione, è λοιτοῖ per λητοῖ (III 62); errore da iotacismo, ma non dei più frequenti, e degno di nota perché il nome di Leto ricorre decine di volte negl'inni, e sette volte nei primi 62 versi dell'inno III.

Una seconda caratteristica di P è la presenza di numerose correzioni e note marginali o interlineari (non sempre tali da migliorare il testo), dovute a varie mani di varie epoche. L'unica nota che implichi necessariamente collazione con un codice di altra famiglia è la variante lo (cioè ἰοστεφάνου) scritta sopra ἐϋστεφάνου (VI 18). Altre varianti, e alcune correzioni, possono derivare sia da altre famiglie, sia da collazione con *p*, sia da altri codici della famiglia *p*:

- III 293 βωμῶ: ss. νηῶ (νηῶ è la lezione di M *f* x, ma è soprascritta anche in V, quindi forse già in *p*);
- 366 ἀδινήσουσι: ss. γ (ἀγινήσουσι in M *f* x, ma anche in B; d'altronde la correzione era facile perché il verbo è frequente nell'inno III);
- 393 μίνωι, ss. ου (μινωῖου in M *f* x, ma anche in V);
- 536 μᾶλα, corretto in μῆλα (cfr. M *f* x, ma anche A Q);
- IV 20-1 γύων, erroneamente scritto all'inizio del v. 21, fu prima eraso, e più tardi annotato in margine al v. 20 (errore proprio di P; qualunque altro codice avrebbe offerto la possibilità di correggere);
- VI 2 ἄσομαι, omesso, fu poi annotato in margine (c.s.)
- VII 5 θάρως, poi corretto in φάρως (c.s.)
- 37 τάρως, ss. φόβος (φόβος è nel testo in M *f* x, ma anche in A Q, quindi era notato come variante in *p*).

Infine un gruppo di pseudocorrezioni può essere stato attinto solo a codici della famiglia *p*:

- III 51 ἐμεῖο da ἐμοῖο: cfr. B Γ V;
- 393 μίνωι ss. νου (il primo correttore aveva scritto ου; un'altra mano aggiunse ν: cfr. μινωῖου in Q);
- IV 114 τ λόσε, suppl. ι: cfr. τιλόσε A Q B;
- 371 γ' inserito dopo νέον: cfr. B Γ V;
- V 82 τε inserito prima di καί: cfr. A Q B Γ.

Già lo Hollander, più tardi il Breuning, videro che i codici

L₂ L₃ L₄ R₁ R₂ non sono soltanto molto vicini a P, ma anche derivati da P, e rispecchiano fasi diverse del processo di revisione cui quest'ultimo fu sottoposto (L₂ R₂ appartengono a una prima fase, L₃ L₄ R₁ a una fase più avanzata). È possibile estendere questa valutazione anche a C Mon. O, e al codice di Harvard, la cui esistenza non era nota ai due studiosi. Consideriamo i passi seguenti:

III 51 ἐμεῖο ex ἐμοῖο P: ἐμεῖο C Harv. L₂ L₃ L₄ Mon. O R₁ R₂;

293 βωμῶ ss. νηῶ P: βωμῶ ss. νιῶ (sic) O: βωμῶ, marg. νηῶ Harv.; βωμῶ cet.;

366 ἀδινῆσουσι ss. γ P: così Harv. R₁ R₂: ἀδινῆσουσι cet.;

393 μίνωι ss. ου P: interpretato rettamente μινωῶτου da L₂ L₄ O R₂: μίνου CL₃: μίνωι, marg. ου Harv. (-ου è stato considerato variante anziché aggiunta). Più tardi fu aggiunto un ν, sicché nell'interlinea si legge νου: di qui μίνωι ss. νου R₁; μινωῶτου Mon.;

536 μῆλα ex μᾶλα: ambedue le grafie restano chiaramente leggibili; quella originaria ed erronea è preferita da C Harv. L₂ L₃ L₄ R₁ R₂, la grafia corretta da Mon. O. Da ciò non si può trarre alcun indizio cronologico.

IV 20-1: il primo stadio, in cui γύων era scritto all'inizio del v. 21, è rispecchiato da O. Successivamente, γύων οὐκέτι al v. 21 fu eraso e sostituito da οὐκέτι, ma il correttore dimenticò γύων (stadio rispecchiato da L₂ Mon. R₂ che omettono γύων). Infine γύων fu aggiunto in margine al v. 20: il testo corretto si ritrova in C Harv. L₃ L₄ R₁.

IV 114 τ λόσε P^{ac} L₂ R₂^{ac} (in R₂ fu poi aggiunto un η): τιλόσε P^c cet.;

V 82 καί P^{ac} L₂ L₄ R₂: καί ss. τε P^c (τε καί C Harv. L₃ R₁);

VI 2 ἄσομαι om. P^{ac} L₂ R₂: add. P^c in margine: ἄσομαι in margine L₄, nel testo C Harv. L₃ R₁;

18 ἐϋστεφάνου ss. lo P L₄: ἐϋστεφάνου cet.;

VII 5 θάρος P^{ac} L₂ R₂: φάρος P^c C Harv. L₃ L₄ R₁;
37 τάρος ss. φόρος P L₂ L₄: τάρος cet.

Da questi dati si può arguire che i codici derivati da P furono trascritti nel seguente ordine cronologico:

O (cfr. IV 20-1);
 L₂ R₂ (IV 20-1, 114; V 82; VI 2; VII 5);
 L₄ (IV 20-1; VI 2);
 C L₃ Harv. (IV 20-1; V 82; VI 2; VII 5);
 Mon. R₁ (III 393)¹.

I codici L₂ L₄ R₂, scritti da Giovanni Scutariota, hanno alcuni errori caratteristici in comune: III 108 μεσήγας, 128 ἀσπέρωντα; i codici L₂ R₂, inoltre: III 210 ἐλαντινιονίδη; V 56 φιλομηδεις. La lezione μεσήγας è degna di nota perché sembra derivare da un fraintendimento della grafia di P.

I codici C L₃ hanno in comune: III 202 ἀμφιφαείνη, 393 μίνου, 518 οἶτε per οἶοι τε; IV 168 ἀπλιστοι (cfr. A Q); VII 56 εἰ μὴ per εἰμὶ; XXVIII 8 ἴθ' per ἴλαθ'. Sono scritti dalla stessa mano, finora non identificata; l'ipotesi di Allen, secondo cui L₃ sarebbe opera di Giovanni Rhosos, è stata confutata dallo Pfeiffer². Dobbiamo al Rhosos, invece, i codici Harv. R₁.

13. *I codici V, N.* Il codice V non può essere assegnato a nessuno dei gruppi citati. In primo luogo, è immune da errori presenti in tutta la famiglia *p*:

III 166 ἐμοῖο	<i>p</i>	ἐμεῖο ss. οἱ V
311 θεαί	<i>p</i>	θεοί V
393 μίνωι	B Γ P:	μινώτου V P ^c
μινώτου Q	μινώτου A	
IV 67 φηληται	<i>p</i>	φιληται V

Nell'inno III 293, V ha βωμῶ come la famiglia *p*, ma nota nell'interlinea la lezione dell'archetipo, νηῶ (in P, νηῶ è stato soprascritto da una mano più tarda).

¹ Questo schema sembra contraddetto dal fatto che il Monacense, copia presumibilmente tarda, omette γῶων. Ritengo che lo scriba abbia trascurato γῶων perché lo ha considerato glossa marginale anziché integrazione del testo.

² Cfr. Pfeiffer, *Callimachus* II, p. LXIV. Come ha visto lo Pfeiffer (stemma a p. LXXXIII) il codice L₃ è dovuto alla stessa mano che scrisse il codice Q (= «e» per gli editori di Callimaco). L'identità della grafia fra L₃ e il nostro codice C (*Parisinus Graecus* 2833; come L₃, non contiene gl'inni di Callimaco) è tuttavia, se possibile, ancora più evidente. Dunque lo stesso scriba copiò tre volte gl'inni omerici, in due epoche diverse e da due fonti diverse: da una parte Q, dall'altra C L₃.

Inoltre V ha in comune con A Q:

V 71 παρδάλιες πορδάλιες B Γ P;

ha in comune con A Q Γ:

XXX 8 πάρεστι πέρεστι B: πέρ ἐστι P;

ha in comune con A Q P:

III 366 ἀδινήσουσι ἀγινήσουσι B: γ' ἀνήσουσι Γ;

ha in comune con B Γ:

III 51 ἐμεῖο (anche in P^c) ἐμοῖο A Q P

IV 371 νέον γ' (c.s.) νέον A Q P

V 6 πᾶσι δ' ἔργα πᾶσιν δ' ἔργα A Q P;

ha in comune con B Γ P:

III 393 κνώσσου κνώσου A Q

VII 37 τάφος φόβος A Q (anche P²⁸⁵.)

XXVIII 16 παλάς παλλάς A Q

XXXII 7 ἀπὸ κεανοῖο ἀπ' ὠκεανοῖο A Q;

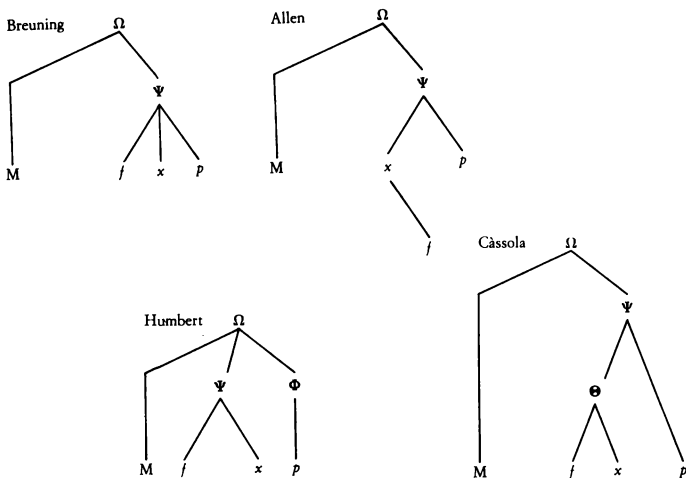
conserva con P (mano prima) la retta lezione καὶ (V 82) contro τε καὶ (A Q B Γ, P mano seconda).

Il codice N deriva dalla contaminazione di V con P (non ancora soggetto all'ultima revisione: cfr. III 393, VI 2). Infatti ha in comune con P, parzialmente riveduto: III 393 μίνωι ss. ου (si noti l'accento); V 6 πᾶσιν δ' ἔργα; 68 ἔχανε' (sic); VI 2 ἄσομαι om.; VII 37 τάφος ss. φόβος. Ha in comune con V: III 166 ἐμεῖο ss. οι, 202 ἀμφιφαινή (ἀμφιφαινεῖ ss. ἡ P), 311 θεοί; IV 67 φιληται, 80 θαυμαστά (θαυματοῖ P), 114 τηλόσε. Inoltre N scrive (III 62) λοιτοῖ con P, e corregge λητοῖ (da V); ha in comune solo con P (corretto), e V, la variante νηῶ scritta sopra βωμῶ (III 293), abbandonata dagli altri codici della recensione *p*.

14. *Conclusioni sulla famiglia p*. I dati esposti sopra (parr. 12-3) sono sufficienti per classificare dieci codici della famiglia *p*, e precisamente C Harv. L₂ L₃ L₄ Mon. N O R₁ R₂, come *codices descripti*; essi quindi non saranno citati nell'apparato. Il testo di *p* deve essere definito sulla base di sei manoscritti: A Q B Γ P V; in molti casi tuttavia, come si è visto, la distribuzione delle varianti è tale che riesce assai difficile comprendere quale fosse la lezione di *p*.

15. *Rapporti tra le famiglie f x p.* Secondo il Breuning, i capostipiti delle tre famiglie si collegano all'iparchetipo Ψ l'uno indipendentemente dall'altro. Secondo l'opinione più diffusa fra gli studiosi degl'inni omerici, i rapporti di f con x sono particolarmente stretti: le due famiglie costituiscono un sistema unitario, contrapposto a p .

Lo Hollander e l'Allen vedono in f un ramo secondario di x ; le sue lezioni peculiari sarebbero congetture, talora, per caso, felici. Questa formula, dopo le ricerche sulla tradizione di Callimaco, e il contributo del Breuning, si può ritenere del tutto superata. La parentela tra f e x è stata spiegata in modo più convincente dall'Humbert, il quale ritiene che le due famiglie discendano da una fonte comune: non è possibile tuttavia seguire il dotto francese nell'ipotesi che questa fonte, da lui indicata con Ψ , sia un iparchetipo, distinto da un altro iparchetipo (Φ) onde trarrebbe origine la recensione p . Dati abbondanti dimostrano che f x p risalgono a un medesimo iparchetipo (cfr. par. 5; e, per più ampi ragguagli, la monografia del Breuning), e converrà riservare a quest'ultimo la sigla Ψ , ormai consacrata dall'uso. Dobbiamo piuttosto supporre che f e x si colleghino all'iparchetipo attraverso una fonte intermedia, cui vanno attribuiti i caratteri comuni che si osservano nelle due recensioni. Indicherò la fonte intermedia con Θ .



Sia lo Hollander e l'Allen, sia l'Humbert, ritenevano (e, come studiosi degl'inni omerici, non a torto) che i legami tra *f* e $\times$ fossero tanto ovvi da non richiedere dimostrazione. L'Allen si è preoccupato piuttosto di valutare se la recensione *f* è più vicina alla coppia E T o alla coppia L Π , e ha constatato una più stretta parentela con L Π (dovuta tuttavia esclusivamente al fatto che questi ultimi conservano il testo originale molto più fedelmente di E T)¹. In realtà, come vedremo più oltre, il problema è ancora aperto. Sarà dunque opportuno elencare alcuni « errori congiuntivi » e altri caratteri specifici della tradizione risalente a Θ , che valgono a mettere in luce l'unità e l'autonomia.

III	22 ἄδον	ἄδον <i>Mr</i>
	71 ἴδης (ἴδη D ^c)	ἴδη <i>p</i> (manca M)
	174 ἡμέτερον	ὑμέτερον <i>Mr</i>
	284 ὑποκρέμαται	ἐπικρέμαται <i>Mr</i>
	322 μῆσαι	ἔτι μῆσαι <i>p</i> : μητίσσαι M
	326 μέν τοι γάρ	τοι γάρ <i>p</i> : μέν τοι M
	525 τῶν	τὸν <i>Mr</i>
IV	1 ὕμνεϊ	ὕμνει <i>Mr</i>
	36 τὸ om.	τὸ <i>Mr</i>
	232 κιδναῖτο	κιδνατο <i>Mr</i>
	286 δραύλους	δ'ἀγραύλους <i>Mr</i>
	397 σπεύδοντο	σπεύδοντε <i>Mr</i>
V	20 πόλις	πόνος <i>p</i> : πόλεις M
	84 θαύμαινέν	θάμβαινέν <i>p</i> (manca M)
	267 ἔστασ'	ἔστᾱσ' <i>Mr</i> :
VI	7 ἐύτικτον	ἐὔτικτον <i>Mr</i>
VII	tit. διόνυσος ἢ λησται	εἰς τὸν διόνυσον <i>p</i> : τοῦ αὐτοῦ εἰς διόνυσον M
VIII	2 ὀμβριμόθυμε	ὀβριμόθυμε <i>Mr</i>
IX	1 ὕμνεϊ	ὕμνει <i>Mr</i>
XIV	3 τρόμος	βρόμος <i>Mr</i>
XIX	26 θαλέων	θαλέτων <i>p</i>
XXV	tit. εἰς μούσας καὶ ἀπόλλωνα	εἰς μούσας καὶ ἀπόλλωνα καὶ δια <i>p</i>

¹ Secondo Smiley e Pfeiffer (p. LXXXII) la fonte comune di L Π è contaminata con la recensione *f*. Il testo degl'inni omerici non offre alcuna conferma a questa ipotesi (Breuning, p. 18, nt. 4).

XXVII	13 μετὰ κασιγνήτοιο	κασιγνήτοιο <i>p</i>
XXVIII	10 ὑπ' ὀμβρίμης	ὑπ' ὀβρίμης <i>p</i>
XXIX	3 ἔλαχε	ἐλαχες <i>p</i>
XXX	14 περσανθέσιν	παρ' εὐανθέσιν <i>p</i>
	16 οὗς καί	οὗς κε <i>p</i>
XXXII	4 κόσμον	κόσμος <i>p</i>
	6 ἀκτῆρες	ἀκτῖνες <i>p</i>

Non tutti questi dati sono di gran peso, ma il loro effetto cumulativo è notevole. Di per sé significativi sono i seguenti passi: IV 286; VII tit.; XIV 3; XXVII 13; XXXII 6. Va infine aggiunto un altro indizio degno di nota: nei codici della tradizione Θ si legge, dopo l'inno XXXIII, l'epigramma εἰς ξένους (conservato anche nella *Vita erodotea*, cap. IX)¹. Dobbiamo supporre che l'iparchetipo Ψ contenesse anche una raccolta di epigrammi, e che il redattore di Θ abbia erroneamente aggregato il primo di essi agl'inni. La tradizione degli epigrammi omerici è affidata soprattutto alla *Vita erodotea*; peraltro il codice 32 (già 1275) dell'Università di Lipsia contiene appunto una scelta di questi epigrammi, e testimonia che l'idea di estrarli dalla *Vita* e di farne una raccolta a sé stante era già sorta nel Medioevo.

Se ci limitiamo a considerare i dati offerti dalla tradizione degl'inni omerici, l'esistenza di una recensione Θ, cui fanno capo *f*, *κ*, appare indubitabile. Dovremmo attenderci che la tradizione degl'inni callimachei presenti le stesse caratteristiche; invece le cose stanno diversamente. Secondo la teoria formulata, nella forma più completa, da Rudolf Pfeiffer, le tre famiglie *f*, *κ*, *p* derivano da Ψ l'una indipendentemente dall'altra (opinione già condivisa dal Breuning, studioso degl'inni omerici); inoltre, i tre capostipiti furono redatti nel seguente ordine cronologico: *f*, *p*, *κ*. Una serie di corrottele rispecchiate in modo diverso dai tre rami dimostrerebbe infatti che, quando fu trascritto *f*, l'iparchetipo Ψ (archetipo, dal punto di vista callimacheo) era ancora in buone condizioni; quando fu trascritto *p*, Ψ era in alcuni punti deteriorato, e perciò illeggibile; quando infine fu trascritto *κ*, il deterioramento era ancora più avanzato, e perciò le lacune di *κ* sono

¹ L'epigramma si trova anche in At, come in D e nella recensione *κ*; inoltre in C, che, come s'è detto, nelle ultime pagine contamina *p* con Θ.

più estese (eccettuati i casi in cui sono state colmate mediante collazione con codici della famiglia *f*).

Le corrottele di cui parla lo Pfeiffer sono di tre ordini. In primo luogo vi sono dei passi in cui il testo dell'iparchetipo doveva essere corrotto dall'origine (ad esempio: Callimaco, *Pall.* 136; *Cer.* 86, 118; cfr. inno omerico III 59); e in questi casi le divergenze fra i codici non offrono indizi sulla loro parentela; esse dipendono da « differenti reazioni dei vari copisti davanti a un medesimo guasto del testo o del foglio » (Gallavotti)¹.

Un'altra serie di corrottele (Callimaco, *Pall.* 78; *Cer.* 18, 20; cfr. inni omerici III 479, 515; IV 42, 79; XXXIII 11) è limitata alla recensione α . In questi passi *p* non occupa un posto intermedio tra le altre due famiglie: conserva invece il testo integro, come *f*, eccettuato il caso dell'inno omerico III 515 ove ἀγατὸν è sostituito da χρυσῆν (ma probabilmente ciò accade perché lo scriba di *p* non conosceva e non comprendeva il termine ἀγατὸν)². Questi dati valgono solo a illustrare i caratteri della recensione α , e possono essere spiegati con le cattive condizioni del suo capostipite – cioè appunto il codice α , o, se si vuole, di una fonte intermedia fra α e l'iparchetipo (in questo caso, il fenomeno del progressivo deterioramento riguarderebbe Θ , e non Ψ).

Abbiamo infine un numero limitato di lacune comuni a α e *p*, in passi nei quali *f* conserva un testo integro (i soli esempi evidenti sono, a mio avviso: Callimaco, *Pall.* 128; *Cer.* 15). Questi ultimi dati offrono alla teoria dello Pfeiffer un solido appoggio: non più solido, però, dell'appoggio che una lunga serie di errori « congiuntivi » – in parte citati sopra – offre all'ipotesi di una parentela tra *f* e α contro *p*.

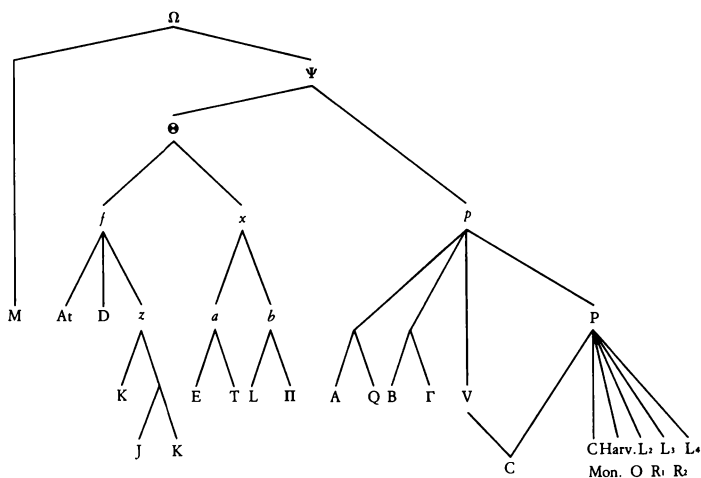
Ci troviamo dunque di fronte a un'aporia che mi sembra difficile risolvere. Secondo la ricostruzione suggerita dai dati omerici, una lacuna presente in α e in *p* dovrebbe risalire a una correttela di Ψ , rispecchiata anche da Θ (intermediario fra Ψ e α). In tal caso, come si spiega l'integrità di *f*, se anche quest'ultimo discende da Θ ? È quasi impossibile che il redat-

¹ « La parola del passato » VIII 1953, pp. 466-7.

² La tradizione degli inni orfici non permette un confronto delle tre famiglie, poiché la discendenza di *f* è evanescente. Il confronto tra α e *p* dimostra che in molti luoghi α è corrotto mentre *p* rispecchia più o meno fedelmente l'archetipo: cfr. Quandt, *Orphei hymni*, Dublin-Zürich 1962³, pp. 27-9.

tore di f , uomo di scarsa dottrina – come già vide il Wilamowitz – e di scarsa fantasia, abbia colmato le lacune a proprio arbitrio. Si potrebbe supporre ch'egli abbia avuto a disposizione un altro codice, diverso da Ψ ; ma questa sarebbe un'ipotesi di comodo, non confermata da altri indizi e perciò scorretta dal punto di vista metodologico. Quale che sia la risposta a questi interrogativi, le coincidenze tra f e x , significative o no ai fini della genealogia, sono abbastanza numerose da giustificare l'uso della sigla Θ nell'apparato degli inni omerici, in luogo di $At D x$, o $f x$.

16. *Stemma codicum*. Pur con le riserve esposte al par. 15, ritengo che allo stato attuale delle ricerche lo stemma possa essere ricostruito in questo modo:



17. *L'editio princeps*. Gli inni III-XXXIII furono stampati per la prima volta a Firenze nel 1488, insieme con le altre opere attribuite a Omero (ἡ τοῦ Ὀμήρου ποιήσεις ἅπασα) a spese di Bernardo e Neri Nerli, dal tipografo Demetrio « Milanese Cretese »¹, a cura di Demetrio Chalcondyles. Dal testo del-

¹ Nato a Creta da genitori milanesi.

l'editio princeps risulta che il Chalcondyles usò un codice della famiglia *f* e uno della famiglia *κ*. Il primo si identifica certamente con D: il Breuning ha dimostrato che due importanti note marginali in D (aggiunta di III 136-8, 372-4) furono scritte dalla mano del dotto ateniese. Il secondo potrebbe riconoscersi, come già ritenne lo Schneidewin, in L (questo codice, oggi mutilo, doveva essere ancora integro nel 1488: cfr. Pfeiffer, p. LXVI); si noti fra l'altro che la lezione edita in III 156 coincide con L II contro E T. Allen ha sostenuto con ragione che il Chalcondyles usò anche un codice della famiglia *p*: l'ipotesi è confermata da lezioni come λικνω (IV 254); ψαφαρότριχα (XIX 32) ecc. In generale tuttavia si può affermare che l'edizione fiorentina tende a seguire Θ contro *p*, e, nell'ambito di Θ, *f* contro *κ*. Il mio apparato dovrebbe permettere in ciascun caso di arguire quale sia la lezione edita dal Chalcondyles; i casi in cui questi ha optato per *p*, rari e perciò degni di nota, sono sempre indicati esplicitamente. Vale la pena di sottolineare che l'Ateniese ha scelto, in genere, con molto buon senso, e ha corretto un discreto numero di errori.

18. *Rapporti fra edizioni a stampa e manoscritti.* Alcune delle correzioni e delle note che figurano nei nostri codici derivano dall'edizione del Chalcondyles – o dalle successive –; il caso è frequente, ad esempio, in T, ove di solito è possibile distinguere le postille dei tardi lettori (cfr. III 392: νῆα θοὴν per ἡμα-
θόην; IV 79: aggiunta di δ'αὐτίκ'; 286: δ'ἀγραύλους per δραύλους, ecc.) da quelle di Costantino Lascari. Discostandomi dai miei predecessori, ho escluso dall'apparato correzioni e note attinte da edizioni a stampa.

Tre dei codici oggi esistenti sono copiati dall'*editio princeps*: Riccardianus 3020, scritto nel 1494 da Bartolomeo Comparini (R₃ Allen); contiene gl'inni IX, XII, XIII.

Vaticanus Graecus 1880, scritto nel 1503 (S Allen); contiene i vv. 1-357 dell'inno III.

Vaticanus Reginensis 91, del secolo XVI (G Allen); contiene gl'inni III-XXXIII.

Sul codice G l'opinione dei critici è unanime; per contro l'Allen ha tenacemente sostenuto l'indipendenza di R₃ e di S dall'edizione fiorentina. Il problema è stato risolto una volta

per tutte dal Breuning, e non occorre tornarvi: fra l'altro in S si ritrovano, oltre alle congetture del Chalcondyles, anche gli errori di stampa che caratterizzano la sua edizione (III 5 παρὰ, 57 ἀγίνουσιν, 63 μὲν, ecc.)¹.

È certo che gli editori, dal Cinquecento fino al Settecento avanzato, non fecero uso di codici, anche quando – come i Giunta a Firenze – ne avrebbero avuto la possibilità. Proprio perciò è interessante notare che nel corso del sedicesimo secolo un gruppo di dotti svolse – probabilmente a Venezia – un intenso lavoro di collazione e di congettura usando l'esemplare marciano dell'*editio princeps*; il codice Γ – che rappresenta la famiglia *p* – e un codice della famiglia *x*. Questa attività avrebbe potuto offrire la base a una nuova edizione di grande valore².

Elenco un primo gruppo di note marginali all'esemplare marciano, che rispecchiano il testo di *p* (nella colonna di sinistra do il testo edito, a destra la nota):

III	394	ἀγγέλλουσι	ἀγγελέουσι
	525	τῶν	τὸν
IV	65	ἄλτο	ῶρτο
	86	αὐτοπρεπής ὥς	αὐτοτροπήσας (anche in M <i>x</i>)
	308	ὀρσολοπέυεις	ὀρσοπολεύεις
XIV	3	τρόμος	βρόμος (anche in M)
XXX	14	παρασπινθεσιν	παρ' εὐανθέσιν

Queste lezioni potrebbero essere attinte a un qualunque manoscritto della famiglia *p*; che si tratti di Γ, è suggerito in

¹ Cfr. Breuning, pp. 37-45; e, a proposito di S, Wilamowitz, *Ilias*, p. 441, nt. 2. È interessante il fatto che S, nei vv. 146-50, 165-72, dell'inno III, accolga alcune varianti della tradizione indiretta (Tucidide, III 104). Ciò potrebbe spiegarsi supponendo che il redattore di S abbia consultato di sua iniziativa il testo tucidideo. Lo Hollander (*Festschrift Osnabrück*, pp. 10-1) afferma invece che le varianti – con altre di minor conto – erano annotate in margine a un esemplare laurenziano dell'*editio princeps* (in tal modo si potrebbe anche definire l'esemplare da cui deriva S). Le notizie dello Hollander sono ripetute dal Breuning e da T. W. Allen (che, peraltro, considera S fonte delle note marginali all'*editio princeps*). Sembra che Allen identifichi l'esemplare citato con quello che si trovava un tempo alla Laurenziana, segnato XXXII 7 (ora trasferito alla Nazionale di Firenze, Banco rari VIII, classe VII, 80). Tuttavia né in questa copia, né in altre due, ora alla Nazionale, né infine in una quarta copia rimasta alla Laurenziana, mi è riuscito di trovare note marginali o interlineari.

² La data si desume dal fatto che Γ, al più tardi nei primi anni del Seicento, fu trasferito in Belgio. Allen ha il merito di aver attirato l'attenzione sulle note di Γ e dell'esemplare marciano (segnatura: IX 37), ma gli è sfuggito il parallelismo fra le due serie. Le annotazioni sull'*editio princeps* sono quasi tutte dovute alla stessa mano; in Γ si osserva invece, chiaramente, l'opera di varie mani.

primo luogo dal fatto che solo Γ è stato oggetto a sua volta di collazione sistematica con l'*editio princeps*. Si notino infatti le seguenti correzioni e note marginali, che tutte rispecchiano il testo del Chalcondyles (nella colonna di sinistra do il testo del codice, a destra le correzioni e le note):

III	32 ἀρχιαιλος	η ss. (scil. ἀρχιάλη)
	59 βόσκεις	οι ss. (scil. βόσκοις)
	72 ἀτιμήσας	η ss. (scil. ἀτιμήση)
	216 πιερίη	ς ss. (scil. πιερίης)
	244 οἱ	τ ss. (scil. τοι)
	318 ξμβαλεν	ον ss. (scil. ξμβalon)
	325 ἦ ρ'	ἦν ρ' marg. (ἦν ἄρ' <i>ed. pr.</i>)
	452 πόθεν	τίνες ss.
IV	59 ὀνομακλυτήν	ο ss., e nuovo accento su ὄνομα (scil. ὄνομα κλυτόν)
	242 εἰνέόν τε (sic)	εἰνέτέον τε marg.
	303 σὺ	εὖ marg.
	308 ὀρσοπολεύεις	ὀρσολοπεύεις marg.
V	20 πόνος	πτόλις marg.
	123 ἄτικτον	ἄκτιτον corr.
XIV	3 κροτάλη	ων ss. (scil. κροτάλων)
XXX	15 παίζουσι	αι ss. (scil. παίζουσαι)

Una serie di congetture più o meno buone, e di varianti, annotate sia in Γ, sia nell'esemplare marciano, conferma che i due libri furono posseduti per qualche tempo dalla medesima scuola o biblioteca (a sinistra la lezione di Γ e del Chalcondyles, a destra le note):

III	59 δηρὸν	δήμον ex. Marc.: μ Γ ² marg.
	59 ἀναξ	ἀνακτ'
	59 θεοὶ κέ σ' ἔχωσιν (manca in Γ)	θύτας θ' οἱ κέ σ' ἔχωσι ex. Marc.: θύτας οἱ κέ σ' ἔχωσι Γ ²
	217 μαγνητῖδας	μαγνητῖνας ex. Marc.: ν sopra δ Γ ²
	309 ἐν κορυφῇ (ἐκ κορυφῇ Γ)	ἐκ κορυφῆς
	318 ῥιψ' ἀνά	ῥίψα δέ
	423 ἐϋκτίμενον	ἐϋκτιτον
IV	45 ἄς ρ: αἰ Chalcondyles	ῥ
	58 δν	ὦς

	58 ὠρίζεσκον	ἡρίζεσκον
V	13 σάτινα	σάκεα

Altre congetture, varianti, e correzioni – che non occorre elencare – figurano solo in Γ o solo nell'*editio princeps* della Marciana. Ciò si spiega ricordando che la revisione critica fu svolta da vari individui, e in modo non sistematico.

Come si è detto, la collazione fu estesa, sporadicamente, anche a un codice della famiglia χ . La variante μαγνηῆνας (III 217), già citata, coincide col testo di χ ; troviamo inoltre, in Γ, κρεμβαλιαστὺν (III 162) corretto in βαμβαλιαστὺν (cfr. χ), e nell'esemplare marciano le varianti ἄδυτον ζάθειον (III 523), ψεύδονται δ' ἡπειτα δι' ἀλλήλων δὲ νέουσαι (IV 563), ambedue tramandate solo in χ . Anche la lezione φαεινὴ (III 202), conservata in p , ma sfuggita ad Aristobulo, e poi aggiunta da un'altra mano sul margine di Γ, deve derivare da χ , poiché Γ non presenta segni di collazione con altri codici della famiglia p . È impossibile dire quale rappresentante della recensione χ sia stato usato: in E (e solo in E) si ritrova δηρὸν con μ soprascritto, cioè δημὸν; ma non vi sono altri rapporti specifici; e proprio al medesimo verso, che è uno dei più tormentati, Giorgio Valla ha proposto una sua congettura (cfr. apparato) di cui l'esemplare marciano e Γ non tengono alcun conto.

Saranno ricordate in apparato, naturalmente, solo le congetture che rappresentano un contributo utile alla costituzione del testo; là dove queste siano comuni ai correttori di Γ (Γ²) e alla copia marciana dell'*editio princeps* mi limiterò, per semplicità, a citare Γ².

19. *Edizioni degli inni derivate dall'editio princeps*. Elenco qui tutte le edizioni più antiche a me note, fino al 1525; per gli anni successivi mi limito alle edizioni più diffuse e a quelle che portano qualche contributo originale – dovuto sempre a congettura e non a revisione dei codici¹. Non esiste una bibliografia completa delle edizioni omeriche; è probabile anzi che alcune, forse pregevoli, siano state dimenticate:

¹ Per ulteriori dati, cfr. i cataloghi del British Museum e della Bibliothèque Nationale, Paris; J. A. Fabricii, *Bibliotheca Graeca* I, Hamburg 1770⁴; E. Legrand, *Bibliographie hellénique* I, Paris 1885.

Homeri opera omnia, cum vita eius ex Herodoto, Dione et Plutarcho, Venetiis (in aedibus Aldi), 1504. Altre edizioni aldine: 1517, 1521, 1524, 1528, ecc.

Homeri opera, Florentiae (in aedibus heredum Philippi Iuntae), 1519 (curata da Antonius Francinus Varchiensis). Fra le altre edizioni giuntine ricordo quella di Venezia, 1537 (in officina Lucae Antonii Iuntae).

Homeri Ilias, Odyssea, Batrachomyomachia, Hymni, apud Theodoricum Martinum Alostensem, Lovanii 1523 (curata da Rutgerus Rescius).

‘Ομήρου Ἰλιάς, Ὀδύσσεια, Βατραχομυομαχία, ὕμνοι λβ’, ‘Ομήρου βίος, παρὰ Βολφίῳ τῷ Κεφαλαίῳ, Argentorati 1525 (l'editore è Wolfgang Köpphel, detto Cephalaeus); a cura di Joannes Lonicerus, allievo di Filippo Melantone. Ristampe: 1534, 1542, ecc.

Homeri opera Graece et Latine cum commentario Joh. Spondani, Romae 1542 (rist.: Basileae 1583; Aureliae Allobrogum 1606; ecc.).

Homeri opera quae exstant omnia, per Nic. Brylingerum et Barthol. Calybaeum, Basileae 1551.

‘Ομήρου Βατραχομυομαχία. ‘Ομήρου ὕμνοι. Volume senza indicazione di luogo e data, evidentemente estratto da un'edizione complessiva (le pagine sono numerate da 427 a 498), posseduto dalla Bibliothèque Nationale, Parigi. Il catalogo della biblioteca lo attribuisce al Turnebus, e lo data all'incirca al 1554 (cfr. Homère, N. 234; segnatura: Rés. Yb. 686). Si tratta, senza dubbio, della *editio Parisiensis* citata da Enrico Stefano; il curatore, chiunque sia, ha corretto vari errori della vulgata. Il Fabricius conosce, del Turnebus, solo l'edizione dell'*Iliade*, datata appunto al 1554 (Parigi).

Homeri opera Graecolatina quae quidem nunc exstant omnia. In haec operam suam contulit S. Castalio, per Nic. Brylingerum, Basileae 1561.

Poetae Graeci principes heroici carminis. Excudebat Henricus Stephanus, Genevae 1566. Lo Stefano lasciò ai suoi successori un testo migliore di quello che aveva ereditato, risolvendo con intelligenza molte difficoltà e correggendo molti errori banali. Il suo testo divenne canonico, e fu ristampato più volte (perciò, spesso, la data della sua edizione è citata in modo inesatto).

Homeri Ilias seu potius omnia eius quae extant opera studio et cura O. Giphanii, Argentorati 1572. In alcune vecchie bibliografie, questa edizione è datata erroneamente al 1564; pertanto accade che al van Giffen siano attribuite congetture che in realtà sono di Enrico Stefano. A lui – per quanto mi consta – risale la lezione *μνηστῆρσιν* (III 208), che per caso coincide col testo di E, e sopravvisse nel testo finché non fu eliminata dal Bothe (1835).

Negli ultimi decenni del Cinquecento, e nel corso del Seicento, si continuò a ristampare le edizioni di Giovanni Spondano e di Enrico Stefano.

Homeri Odyssea, Batrachomyomachia, Hymni et Epigrammata, curante Stephano Berglero Transylvano, Amstelaedamii 1707 (edizione modesta, ma molto fortunata, e ristampata spesso, fra l'altro a Padova).

Homeri Ilias, Odyssea... accedunt Batrachomyomachia, hymni et epigrammata, opera studio et impensis Josuae Barnes, Cantabrigiae 1711. Edizione ricca di geniali congetture, in gran parte confermate dai codici scoperti in seguito. Oltre alle congetture inserite nel testo e discusse nel commento, il Barnes cita in calce una serie di *variae lectiones*: queste, secondo un'opinione che risale al Ruhnkenius (ep. I², p. 134) sono inventate da lui, e vengono spesso citate come sue proposte. Non sono sicuro che questo giudizio sia esatto. Molte varianti sono esplicitamente rifiutate dal Barnes: sono, in generale, errori dell'*editio princeps* e della vulgata (III 33 Ἄθως, 62 Κρόνοιο, ecc.) o congetture di altri editori (V 136 διὸς per νοῦς, 201 ἐφ' ὕμετέρης per ἀφ' ὕμετέρης, lezioni della Parisiensis accolte da Enrico Stefano, probabilmente per errore di stampa); o anche lezioni vulgate migliori della sua (III 46 εἴ τις οἱ γαίεων). L'unica eccentricità del Barnes consiste nel citare come *variae lectiones* sue congetture non accolte nel testo (III 19 τ' ἄρ', 104 ἐπεμένον, 373 Πύθειον; XXXII 6 ἀκτίνες): ciò tuttavia risulta chiaramente dal commentario. La variante ἐπιστάμενος (IV 479) che non ho trovato in alcuna edizione, è tuttavia presupposta dalla versione latina del Velareus, da cui derivano, in sostanza, le successive. Ritengo che, con una ricerca più esauriente di quella che mi è stato possibile svolgere, si troverebbe la fonte di tutte le altre varianti. Nel mio apparato distinguo perciò le congetture del Barnes dalle *variae lectiones* da lui addotte (citando: Barnes in *v.l.*).

Homeri Odyssea Graece et Latine, item Batrachomyomachia, hymni et epigrammata Homero vulgo adscripta, edidit S. Clarke, Londini 1740.

Homeri opera edita secundum Clarke, revisit J. A. Ernesti, V, Lipsiae 1764.

20. *Edizioni moderne.* Secondo l'opinione comune, i primi due codici parigini degl'inni erano già tornati alla luce nel 1749, quando il Ruhnkenius pubblicò la famosa *Epistola critica ad Valckenarium*. In realtà la prima edizione dell'epistola contiene solo una serie di acute congetture; e ancora nel 1764 l'Ernesti avvertiva di non conoscere alcun manoscritto. I due codici (oggi B e C) furono utilizzati dal Ruhnkenius, insieme con M, in una nuova stesura dell'epistola, pubblicata nel 1782 in appendice agl'inni I e II¹. La storia delle edizioni moderne comincia dunque con:

Homeri Odyssea cum Batrachomyomachia, hymnis, ceterisque poematibus, edidit F. A. Wolf, Halae Saxonum 1784 (Wolf¹).

Va tenuto presente che l'*editio princeps* era basata soprattutto su Θ; con la scoperta della famiglia *p* e di M i critici disponevano ormai di un materiale non molto diverso, nelle grandi linee, da quello che usiamo oggi.

Altre edizioni degne di nota:

Hymni Homerici cum reliquis carminibus minoribus recensuit C. D. Ilgen, Halis Saxonum 1796. La dedica: « Viro generosissimo Joanni Wolfgango a Goethe ... Musarum veteris Graeciae aequae atque hodiernae Germaniae praesidio ornamento deliciis, quo magistro nuper Ionicus apollineae virtutis praeco didicit Thuisconis lingua canere docte ac solerter », allude alla traduzione del Goethe (inno III 1-139).

Homeri Hymni et Batrachomyomachia, recensuit A. Matthiae, Lipsiae 1805. Come si è detto, il Matthiae usò per primo, accanto a B, C, M, anche il codice A. I dati ch'egli offre sui codici sono tuttavia spesso inesatti.

Homeri hymni et epigrammata, edidit G. Hermann, Lipsiae 1806.

¹ Cfr. J. A. Ernesti, *Homeri opera edita secundum Clarke*, p. VII. Altro errore « tralaticio » è l'opinione che i due codici studiati dal Ruhnkenius siano quelli che oggi chiamiamo A e C. In realtà il *Parisinus* 2763 (A) fu collazionato per la prima volta dal Koraeus, per conto di A. Matthiae: cfr. le *Animadversiones* di quest'ultimo, p. X.

Homeri et Homeridarum opera et reliquiae, edidit F. A. Wolf, V, Lipsiae 1807 (Wolf²).

Homeri opera, curavit J. F. Boissonade, IV, Parisiis 1824.

Homeri hymni epigrammata fragmenta et Batrachomyomachia recensuit et notis instruxit F. Franke, Lipsiae 1828 (= *Homeri carmina*, edidit G. Dindorf, III).

Homeri carmina, recognovit et explicuit F. M. Bothe, VI, Lipsiae 1835.

Hymni Homerici accedentibus epigrammatis et Batrachomyomachia, edidit A. Baumeister, Lipsiae 1858.

Hymni Homerici: recensuit, apparatus criticum collegit, adnotationem subiunxit A. Baumeister, Lipsiae 1860. Cito esclusivamente l'edizione del 1860. Il Baumeister usò anche i codici D, L, P, scoperti e studiati dallo Schneidewin; ma i dati da lui offerti non sono attendibili (cfr. Gemoll, pp. 1-5).

Homeri hymni, epigrammata, Batrachomyomachia, edidit E. Abel, Lipsiae 1886.

Die homerischen Hymnen herausgegeben und erläutert von A. Gemoll, Leipzig 1886. L'Abel e il Gemoll hanno tenuto conto anche di: E, J, K; conoscevano inoltre molti nuovi codici della famiglia *p*, che tuttavia trascurarono ritenendoli « interpolati ». Il codice E fu collazionato, per conto del Gemoll, dal Wilamowitz (in maniera molto sommaria).

Hymni Homerici. Recensuit A. Goodwin, Oxonii 1893 (edizione postuma, curata da T. W. Allen). Il Goodwin aggiunse ancora H (della famiglia *f*), II (della famiglia *x*), e alcuni codici della famiglia *p*; fu il primo, dopo un lungo intervallo, a riconoscere il valore di *p*.

Homeri opera et reliquiae, recensuit D. B. Monro, Oxonii 1896. Contiene gl'inni secondo il testo di A. Goodwin, ampiamente riveduto da T. W. Allen (Allen¹).

T. W. Allen, E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1904 (citato « Allen Sikes »; ovvero « Sikes » per le congetture esplicitamente attribuite da Allen al suo collega nelle edizioni successive). I due studiosi usano per la prima volta T, e una collazione incompleta di At pubblicata da M. Constantinides, in « Classical Review » VIII 1894, pp. 341-4.

A. Ludwich, *Homerischer Hymnenbau*, Leipzig 1908.

Homeri Opera, recognovit T. W. Allen, V, Oxonii 1912 (Allen²). In questa edizione Allen usò per la prima volta il papiro berlinese 13044 (ved. sopra, par. 2).

H. G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*, London 1914.

T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936 (questa edizione, cui il Sikes non ha collaborato, è citata « Allen-Halliday »).

Homère, Hymnes, texte établi et traduit par J. Humbert, Paris 1936. Rispetto ai suoi predecessori, l'Humbert ha conosciuto meglio il codice At, in parte attraverso fotografie procurategli dal Breuning, in parte attraverso una copia manoscritta.

A. Weiher, *Homerische Hymnen*, München 1951.

Le edizioni di singoli inni sono citate nelle « premesse ».

Dopo l'ultima edizione, al materiale già noto si sono aggiunti un codice di Harvard, che appartiene alla recensione *p*, già abbondantemente rappresentata (parr. 1, 12), e un minuscolo frammento papiraceo, proveniente da Ossirinco (par. 2).

21. Altri contributi critici.

I. Casaubonus: note manoscritte in margine all'edizione di Enrico Stefano, citate dal Barnes e da T. W. Allen (cfr. apparato, inno III 246, 371, 446).

B. Martinus (Martin), *Variarum lectionum libri IV*, Parisiis 1605; rist. Traiecti ad Rhenum 1755.

D. Ruhnkenius, *Epistola critica ad Valckenarium*, Lugduni Batavorum 1749; id., *Homeri hymnus in Cererem, accedunt duae epistolae criticae ex editione altera*, Lugduni Batavorum 1782¹.

J. Pierson, *Verisimilium libri duo*, Lugduni Batavorum 1752²; id., *Moeridis Atticistae lexicon Atticum*, Lugduni Batavorum 1759.

G. E. Groddeck, *De hymnorum Homericorum reliquiis*, Göttingae 1786.

A. Matthiae, *Animadversiones in hymnos Homericos*, Lipsiae 1800.

F. W. Schneidewin, *Die homerischen Hymnen auf Apollon*, « Göttinger Studien » 1847, pp. 493-564; id., *Anmerkungen*

¹ È opportuno citare questo sommo maestro secondo la forma da lui scelta, Ruhnkenius. Il suo vero cognome era Ruhnken; la forma Ruhnken nasce da un arbitrio dei posteri (cfr. E. Hulshoff Pol, *Studia Ruhnkeniana*, Diss. Leiden 1953, pp. 10-1, cit. da B. A. van Groningen, *La composition littéraire*, p. 304, nt. 1).

zum *Homeridenhymnus auf Hermes*, « *Philologus* » III 1848, pp. 659-700.

G. C. Cobet, *Ad Homericum hymnum in Cererem*, « *Mnemosyne* » I 1861, pp. 309-33; *Ad Homericum hymnum in Apollinem*, *ibid.*, II 1862, pp. 200-3; *Ad hymnos Homericos*, *ibid.*, pp. 291-312.

H. Köchly, *Opuscula philologica* I, Leipzig 1881.

H. Hollander, *Die handschriftliche Überlieferung der homerischen Hymnen*, Progr. Osnabrück 1886; *Zur Überlieferung der homerischen Hymnen*, « *Hermes* » XXVI 1891, pp. 170-7; « Über die neu bekannt gewordenen Handschriften der homerischen Hymnen », in *Festschrift des Ratsgymnasiums Osnabrück*, 1895.

W. Schulze, *Quaestiones epicae*, Gütersloh 1892.

T. W. Allen, *The Text of the Homeric Hymns*, « *Journal of Hellenic Studies* » XV 1895 - XVIII 1898.

T. W. Allen, *Notes on the Homeric Hymns by J. P. D'Orville*, « *Journal of Philology* » XXV 1897, pp. 250-60 (citato: D'Orville).

P. S. Breuning, *De hymnorum Homericorum memoria*, Traiecti ad Rhenum 1929.

I contributi su singoli passi sono citati a suo luogo nell'apparato critico.

22. Traduzioni in latino¹.

Homeri poetarum principis Odysseae libri XXIII R. Volaterrano interprete; Homeri Batrachomyomachia A. Manutio interprete; hymni deorum XXXII Iodoco Velareo Verbrokano interprete, Antverpiae 1528 *apud Io. Grapheum* (ristampa: Lugduni *apud Sebastianum Gryphium*, 1541). Josse Velareus fu maestro di Paolo Guicciardini, e da lui molto stimato².

Homeri poetae clarissimi Odyssea Andrea Divo Iustinopolitano interprete; eiusdem Batrachomyomachia Aldo Manutio Romano interprete; eiusdem hymni deorum XXXII Georgio Dartona Crentense interprete, *apud D. Jacob a Burgofranco*, Venetiis 1537 (prime ristampe: Parisiis 1538; Lugduni 1538). Questa versione è ritenuta, erroneamente, la più antica.

¹ Si ritiene che Marsilio Ficino abbia tradotto, in tutto o in parte, gl'inni omerici; ma finora l'ipotesi non è confermata (cfr. M. Sicheil, in « *Scriptorium* » XVI 1962, p. 60, nt. 61).

² Cfr. A. Roersch, *Biographie Nationale de Belgique*, s.v. *Velareus*.

Quasi tutte le edizioni, almeno dal 1542 in poi, fino all'Ernesti, contengono una traduzione latina, generalmente « tralaticia », sicché in molti casi non corrisponde al testo, e comunque di scarso valore. Qualche utilità, come contributo all'esegesi, presenta la versione del Matthiae (1805; cfr. par. 20).

23. *Note di ortografia, morfologia, e metrica.*

ἔάων (XVIII 18; XXIX 8): è la grafia di tutti i nostri codici, frequente anche nella tradizione dei poemi omerici. Françoise Bader, *Études de composition nominale*, Paris 1969, pp. 92-7, ha tentato di spiegarne l'origine. C. J. Ruijgh, in « *Mnemosyne* » XXIV 1971, p. 407, pensa che la grafia con spirito aspro sia erronea, ma ritiene che l'errore sia antico. Considero il problema ancora insoluto, e ritengo perciò opportuno riservare la tradizione.

ἀθρόας (IV 106): la grafia psilotica è comune a tutti i codici, e prevale anche in Omero (P. Chantraine, *Grammaire* I, pp. 187-8) sebbene condannata da Aristarco. Gli editori degl'inni la accettano concordemente, e, credo, a ragione; per contro il LSJ, citando il nostro passo, scrive ἀθρόας. Ma la perdita dell'aspirazione iniziale si spiega con una dissimilazione, come in ἀλοχος.

ἐρδω (II 274, 369; III 303; IV 520): in questo caso, i codici sono divisi tra la forma psilotica e quella con aspirazione. È probabile che la prima sia originaria: cfr. F. Sommer, *Griechische Lautstudien*, Strassburg 1905, p. 131.

ῥτοι (IV 365, 368; V 128, 225, 230, 237): Allen, seguendo una tradizione che risale al Bekker, scrive ῥτοι. A favore di ῥτοι, cfr. J. Wackernagel, *Kleine Schriften* II, Göttingen 1953, pp. 1088-92; Denniston, *Particles*, pp. 553-4, ecc.

φιλήτης: nonostante la difficoltà di un'interpretazione etimologica, questa è l'unica forma corretta, come risulta da papiri (Ipponatte, fr. 4, 10 Masson; Sofocle, *Ichneutae* 334; Callimaco, fr. 260, 65) e iscrizioni (Schwyzer, *Dialectorum Graecorum exempla*, 328a, I B 10). I codici degl'inni oscillano, ma la grafia corretta è dominante: cfr. IV 67 (M V), 159 (M Θ), 175 (Ω), 214 (M Θ), 292 (M Θ B Γ), 446 (M Θ). Gli editori preferiscono, a torto, φηλήτης.

Crasi. Nei codici troviamo sempre δ' ἤπειτα (II 91; III 343, 436, 492; IV 320, 558; V 56, 209) e δ' αὖτε (IV 394); queste

grafie sono frequenti anche in Omero e in Esiodo, e risalgono evidentemente a δῆπειτα e δαῦτε, forme pienamente accettabili (in particolare, su δαῦτε, cfr. J. Wackernagel, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, p. 9). Gli editori degl'inni, dallo Ilgen in poi, scrivono δῆπειτα, e da Allen¹ in poi, anche δῆαυτε.

Il digamma. Nell'inno V 6, la lezione πᾶσι δ'ἔργα, erronea dal punto di vista metrico, si trova in M, ed è rappresentata in Θ (f contro x) e in p (B Γ V contro A Q P): è dunque meglio attestata. È lecito supporre che πᾶσιν δ'ἔργα sia una correzione introdotta, indipendentemente, da x e da A Q P, e che nell'archetipo si leggesse πᾶσι δ'ἔργα. All'origine di questa lezione dovrebbe esservi πᾶσι δὲ ἔργα, cioè uno iato che testimonia la presenza originaria di un F (cfr. p. LV): un altro caso da aggiungere alle statistiche.

Il v efelcistico alla fine del verso. La maggior parte degli editori moderni accetta la regola – forse di origine alessandrina – secondo cui il v efelcistico, o « mobile », deve sempre essere scritto in fine di verso, quando il verso seguente comincia per vocale, deve essere sempre escluso quando il verso seguente comincia per consonante. Taluni, come Allen, applicano la regola anche quando la fine del verso coincide con la fine di un periodo.

Dalle epigrafi greche più antiche risulta però che il v efelcistico era usato regolarmente alla fine del periodo; e nei papiri omerici del III e del II secolo a. C. (che in gran parte non dipendono da edizioni alessandrine) lo si trova regolarmente alla fine del verso, qualunque sia l'inizio del verso successivo. Negl'inni omerici, il cui testo non fu oggetto di cure da parte dei filologi alessandrini (ved. p. LXIV), è seguita a preferenza la norma arcaica: è facile notare che l'archetipo largheggiava nell'uso di v mobile. Oggi sarebbe esagerato restituire ovunque il v, tanto più che anche questa norma non è stata mai applicata rigorosamente; ma è opportuno rispettare la tradizione quando conserva traccia dell'uso più antico e genuino. Ho dunque accolto il v paragogico non solo nei casi in cui è documentato dalla maggioranza dei codici, ma anche quando figura in M contro Ψ, e viceversa, o anche solo in una delle famiglie discese dall'iparchetipo Ψ¹.

Un caso a parte è costituito dalla desinenza -φι: il Mazon ha osservato che nella tradizione esiodea si ha sempre θύρηφι, anche quando il verso seguente comincia per vocale; e così

accade nei nostri codici (IV 36). Lo stesso fenomeno si nota nell'inno a Demetra per νόσφι (v. 27) e φαινομένηφι (v. 293; cfr. *Od.* XIV 266; XVII 270, 435). Le grafie θύρηφιν, νόσφιν, φαινομένηφιν, preferite dai moderni, non sono giustificate¹.

αλεῖ, αλέν. Alla fine di III 87 nei codici si legge αλέν. Dal Barnes in poi (eccettuata la recente edizione del Forde) si stampa αλεῖ, perché quest'ultima forma prevale in fine di verso. Abbiamo tuttavia αλέν al sesto metro in *Il.* XI 827, *Od.* I 68, XIX 591, rispettato dagli editori moderni: per coerenza, occorre rispettare anche la tradizione dell'inno III. In V 201 αλεῖ viene sostituito con αλέν, dallo Hermann in poi: αλέν, infatti, è la forma preferita quando la parola costituisce un trocheo. Ho accolto la correzione, che mi sembra più fondata della precedente; va notato però che i manoscritti dei poemi omerici non dimostrano un'assoluta coerenza su questo punto (cfr. H. Seiler, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, s. v. αλεῖ).

φιλομειδής (V 17, 49, 56, 65, 155): mi è sembrato inutile avvertire ogni volta in apparato che nei codici e nelle edizioni antiche prevale la forma φιλομειδής (corretta da Enrico Stefano).

Femminile degli aggettivi in -ος. Negl'inni, come nell'epopea in generale, gli aggettivi composti con ἀ- privativo distinguono il maschile (in -ος) dal femminile (in -η): cfr. la nota di Allen e Halliday a IV 447; inoltre II 132; V 82, 133, 136. Perciò in II 18, 32 è opportuno accogliere la forma suggerita dal papiro berlinese, ἀθανάτα[ισι]; e al v. 232 è lecito correggere ἀθανάτησι (per ἀθανάτοισι) con l'Ilgen (sulle forme del dativo ved. appresso).

La maggioranza degli aggettivi composti, e parecchi aggettivi semplici, tendono invece, sia pure con notevoli oscillazioni, a usare un'unica forma (in -ος) per il maschile e il femminile. Il femminile in -ος è una *lectio difficilior*, e perciò va preferito (III 181, 251; IV 124), anche se è attestato da una minoranza dei codici (III 32, IV 209)². Tuttavia, là dove l'intera tradizione dà un femminile in -η, non si può eliminarlo

¹ G. M. Bolling, in « *Classical Philology* » XL 1945, pp. 181-4; Stephanie West, *The Ptolemaic Papyri of Homer*, Köln 1967, p. 17. Su θύρηφι: P. Mazon, *Hésiode, Théogonie...*, p. XXX; su φαινομένηφι: P. Von der Mühl, nota a *Od.* XIV 266.

² W. Kastner, *Die griechischen Adjektiva zweier Endungen auf -ΟΣ*, Heidelberg 1967.

(III 27); talora del resto la forma in -η è necessaria per la metrica (II 491).

Si afferma che *καταθνητός*, al femminile, assume regolarmente la desinenza in -η, come *θνητός*. In realtà, è noto anche il femminile *θνητός* (Euripide); quanto al composto, l'unica fonte in cui esso sia riferito a sostantivi femminili è l'inno ad Afrodite. I dati dei codici sono: V 110 *καταθνητή* (*κατὰ θνητή*) Ψ (manca M); 39 e 50 *κατὰ θνητοῖσι* ρ: *κατὰ θνητῇσι* ΘM; 250 *κατὰ θνητοῖσι* M: *κατὰ θνητῇσι* Ψ. Poiché non abbiamo altre testimonianze, mi sembra più corretto seguire anche qui il principio della *lectio difficilior*: scrivo perciò *καταθνητή* al v. 110, *καταθνητοῖσι* negli altri passi. Vale la pena di ricordare che anche nel caso di *ἀμφίρυτος* si osserva l'opposizione di un femminile singolare in -η (II 491, III 27, e altri testi epici: fa eccezione solo Esiodo, *Theog.* 983, col femminile *ἀμφιρύτῳ*) a un plurale in -ος (III 251, 291, e altri testi epici).

Dativi plurali femminili in -αισι. Alcuni editori moderni scrivono *θυσῆσι*, *θυέσαι*, in luogo di *θυσίσαισι* (II 368); ma *θυσίσαισι* è attestato dalla tradizione indiretta in *Il.* IX 499, e in quest'ultimo caso si ammette che possa risalire a edizioni antiche¹. Se, per analogia col passo dell'*Iliade*, accettiamo *θυσίσαισι* nell'inno a Demetra, dobbiamo accettare *ἀθανάτα[ισι]* al v. 18, ove è attestato dal papiro berlinese, e perciò anche al v. 32 che appartiene al medesimo contesto. Per contro ai vv. 232, 448, ove il dativo femminile è stato introdotto per congettura, è opportuno attenersi all'uso prevalente della lingua epica e scrivere *ἀθανάτησι*, *ἀγγελῆσι*: l'alternarsi di forme diverse, in un testo epico di notevole ampiezza, è normale. Cfr. anche la nota a inno II 368.

Suffixo allativo -δε (II 126, 163, 253, 484; III 23, 28, 119, 145, 506; IV 68, 88, 186; XXXI 16). Nei codici degli inni, come nella maggioranza dei manoscritti greci, -δε è unito alla parola che precede e trattato come un'enclitica (*Οὐλομπόνδε*). I grammatici antichi – dalle cui testimonianze risulta però che l'argomento era discusso –, e molti editori moderni, preferiscono scrivere *δὲ* accentato e separato: *οἶκον δὲ*. La teoria degli antichi è peraltro contraddittoria: essi scrivono *ἔλαδε*,

¹ J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, pp. 159-60, 412; N. J. Richardson, nota a inno II 368.

οἰκαδε, e considerano queste forme come avverbi; si tratta in realtà di accusativi seguiti da -δε, proprio come οἰκόνδε (οἰκα- può spiegarsi come un accusativo plurale eteroclitico, o come singolare da *οἰξ). Anche i moderni si contraddicono, poiché non possono fare a meno di scrivere Ἀθήναζε (= Ἀθήνας - δε), θύραζε (= θύρας - δε). D'altra parte la locuzione ὄνδε δόμονδε (*Il.* XVI 445) prova che il -δε era sentito come una desinenza e non come una « posposizione ». Ho preferito quindi conservare la grafia dei codici (ἄλαδε, πεδίονδε, Οὔλυμπόνδε); a mio avviso però la logica richiederebbe un solo accento in tutti i casi: Οὔλυμπόνδε, οἰκόνδε, come τοῖόςδε (non τοῖόσδε).

Aumento. Nei codici degl'inni si legge εἰλκον (*Il.* 308), εἴλκε (*IV* 116), εἰστήκει (*Il.* 452). I moderni scrivono ἐστήκει (da Hermann in poi), ἔλκον, ἔλκε (da Gemoll in poi); ma con ragione il Richardson, nella sua edizione dell'inno a Demetra, segue i codici. Basta dare un'occhiata agli apparati di T. W. Allen (*Iliade*) e P. Von der Mühll (*Odissea*) per constatare che εἰστήκει è la forma dominante; εἰλκον è ampiamente attestato. Sappiamo che Aristarco eliminò l'aumento temporale (cfr. ad esempio gli scolii a *Il.* IV 213, 329, 367), e questa notizia dimostra che esso figurava nella tradizione più antica. Il grammatico riteneva l'aumento estraneo al dialetto ionico, il che è falso (cfr. F. Bechtel, *Die griechischen Dialekte* III, Berlin 1924, pp. 172-5); le sue teorie furono combattute da Erodiano (*Il.* 28, 1-5; 34, 12-6).

Prosodia. καὶ seguito da vocale, in tesi, è di regola breve¹. Troviamo καὶ lungo in *Il.* 275, *III.* 198, *V.* 82, nella tesi del quarto metro, posizione in cui secondo alcuni la regola ammette eccezioni: ma il fatto va spiegato piuttosto osservando che nei passi citati si ha sempre il nesso καὶ εἶδος, in cui si può supporre l'influsso del digamma. Nella tesi del terzo metro ove, secondo gli specialisti, la regola è ferrea, troviamo καὶ antevocalico breve in *IV.* 288a, *V.* 85, *XXV.* 7, *XXIX.* 14. In *V.* 85, ove si legge τε καὶ, Allen cancella il τε che si trova in tutti i codici: egli ritiene forse che καὶ debba considerarsi lungo perché seguito da un digamma. È sfuggito allo studioso che il τε è necessario alla struttura della frase, e non

¹ C. A. J. Hoffmann, *Quaestiones Homericae* I, Clauthaliae 1842, pp. 7-8, 60, 73-6; Ebeling, *Lexicon*, s.v. καὶ.

si può eliminare; dunque καί è breve e il digamma di εἴματα non è sentito – come, del resto, in V 232 –. È indispensabile aggiungere τε nei seguenti passi: V 13, 113, XXVII 22, XXXIII 19 (così già il Barnes), perché la regola del καί breve sia rispettata. Nell'inno II 424, il codice M dà: Παλλάς τ' ἔγρε-
μάχη καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, con καί lungo, contro la regola. Se si crede che il verso sia interpolato si può anche rinunciare a correggerlo; ma oggi si tende a ritenerlo genuino. La struttura della frase impedisce l'aggiunta di τε; accolgo quindi nel testo la correzione che il Richardson suggerisce in nota: ἡδ' Ἄρτεμις.

24. *Avvertenze sull'apparato critico.* Ho collazionato per intero tutti i codici noti degli inni, in parte sull'originale, in parte – soprattutto per i codici posseduti da biblioteche estere – su fotocopie o microfilm (oggi è possibile consultare in microfilm anche tutto l'*Atthous*, grazie alla perfetta organizzazione e alla generosità dell'Institut de recherche et d'histoire des textes). Come era prevedibile, la collazione mi ha permesso di correggere qualche svista, generalmente non grave, e di colmare qualche lacuna, ma non ha portato grandi novità: gli studiosi più recenti (Goodwin, Allen, Breuning, Humbert) conoscevano bene il materiale disponibile.

L'apparato non aspira alla completezza. In linea di massima, ho seguito i criteri, moderatamente selettivi, suggeriti dal Fraenkel nella sua introduzione ad Apollonio Rodio. Là dove M è unica fonte (inno II) i suoi errori avrebbero dovuto essere indicati tutti; ma sono troppo numerosi e troppo frequentemente ripetuti perché valga la pena di elencarli minutamente. D'altra parte non ho voluto cadere nell'eccesso opposto, perché se avessi passato sotto silenzio tutti gli strafalcioni di M le fatiche spese dal Ruhnkenius e dai suoi amici per la costituzione di un testo leggibile sarebbero state sottovalutate.

Il nome di un editore o di un critico posto tra parentesi accanto a sigle di codici significa, secondo la consuetudine, che lo studioso ha introdotto per congettura una lezione confermata in seguito dalla scoperta di nuovi codici. Tuttavia ho usato la parentesi anche quando la lezione proposta era contenuta in manoscritti già noti, ma non veduti dallo studioso e non collazionati in modo esauriente da altri (p. es. IV 284, Tucker; V 178, Hermann; ecc.).

Il lettore noterà qualche discordanza fra il mio apparato e i precedenti per quanto riguarda l'attribuzione di congetture o correzioni: tre casi richiedono un chiarimento. In generale si attribuisce al Voss $\delta\chi\epsilon\sigma\phi\iota\nu$ per $\delta\chi\omicron\iota\sigma\iota\nu$ (II 19); in realtà il Voss, dopo aver contemplato la possibilità di correggere il testo, si è deciso per $\delta\chi\omicron\iota\sigma\iota\nu$, tenendo conto del fatto che l'inno a Demetra è ricco di atticismi (la scelta in favore di $\delta\chi\epsilon\sigma\phi\iota\nu$ risale al Cobet). Il Ruhnkenius ha scritto per primo Κρισαίων (III 446) ma per una svista credeva di essere stato preceduto dal Casaubonus. Infine Abel attribuisce $\delta\pi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, per $\delta\pi\eta\delta\epsilon\iota\nu$ (III 530) al Matthiae; ma questi (*Animadversiones*, p. 205) sostiene che lo $\delta\pi\eta\delta\epsilon\iota\nu$ del testo equivale per il significato a $\delta\pi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, il che è ben diverso.

Ho cercato di indicare, per ogni congettura, non soltanto lo $\epsilon\upsilon\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$, ma anche la fonte: il che non è sempre facile, dato che i miei predecessori sono piuttosto avari di notizie in questo campo. S'intende che le indicazioni bibliografiche figurano assai raramente in apparato: per la maggior parte sono raggruppate nei parr. 19-21 di questa nota e nelle premesse ai singoli inni. Il mio tentativo non è sempre riuscito: non posso indicare alcuna fonte per le congetture del Reiz a III 18, 540 e del Buttmann a XIX 22. In tutti gli altri casi, le formule « Valckenaer apud Ruhnkenium », « Tucker apud Allen », ecc., indicano la fonte, poiché le congetture di cui si tratta sono state pubblicate per la prima volta nelle edizioni citate.

INDICI

INDICE DELLE PAROLE GRECHE DISCUSSE NEL COMMENTO

- ἀγκαλός IV 82
 ἀγνώς III 121
 ἀγορή II 296 (cfr. 92)
 ἄδοτος IV 573
 αἰίδεο XX 1; αἰέσειο XVII 1
 ἀθέσφατος XV 4 (cfr. III 298)
 αἰγίλιψ XIX 4
 αἰγίλοχος V 8 (cfr. IV 183,
 396, 551; V 23, 27, 187;
 XXVIII 7, 17)
 αἶσα II 300 (cfr. 257, 482;
 III 433; V 166)
 αἰών IV 42, 119 (cfr. XX 6)
 ἄκληρος V 123
 ἄκτιτος V 123
 ἀλεείνω IV 85, 239 (cfr. XVIII
 5)
 ἀμαρύσσω IV 415 (cfr. 278)
 ἀμβολάδην IV 426
 ἀμιχθαλδέσσα III 36
 ἀμολγός IV 7 (cfr. XVIII 7)
 ἀντίτομος II 229
 ἄποινα V 140 (cfr. 210)
 ἀργυρόπεζα III 319
 ἀτάσθαλος XV 6 (cfr. III 67)
 ἀτρύγετος II 67 (cfr. 457; VII
 2; XXII 2)
 αὐτοκασίγνητος II 80 (cfr. 85,
 364; XXVII 3; XXXI 5)
 αὐτοπρεπής IV 86
 αὐτοτροπέω IV 86
 βαθύζωνος II 95 (cfr. 161,
 201, 304)
 βαθύκολπος II 5 (cfr. V 257)
 βακχεῖος XIX 46
 βαμβαλιαστὺς III 162
 βουκολία IV 498
 γαιήοχος XXII 6 (cfr. IV 187)
 γέρας IV 129, 573 (cfr. II
 311; IV 291; V 29; XXIX
 4)
 γλαυκῶπις XXVIII 2 (cfr. III
 314, 323; V 8, 94; XX 2;
 XXVIII 10)
 γλαφυρός III 183, 416 (cfr. IV
 64)
 γλυκυμείλιχος X 2 (cfr. VI
 19)
 γναμπτός V 238 (cfr. 163)
 δαιμόνιος VII 17 (cfr. IV 97;
 VII 26)
 δαίμων II 300; IV 551 (cfr.
 II 235, 338; III 11; IV 138,
 343, 381; VII 31; XIX 22,
 41; XXX 16)
 δαφονός III 304 (cfr. XIX
 23)
 δημιοεργός IV 98
 δῆμος III 30 (cfr. II 151, 271,
 490; III 468; XXVII 14)

- διάκτορος IV 392 (cfr. 514;
 V 147, 213; XVIII 12)
 διαπρό V 114
 διαπρύσιον V 80 (cfr. IV 336;
 V 19)
 διαπυρπαλαμάω IV 357
 διειπετής V 4
 δῖος I 2 (cfr. II 63, 250, 483;
 IV 99, 142; V 28, 172;
 VII 52; XVI 2; XXX 3;
 XXXII 8, 17)
 εἰραφιῶτα I 2 (cfr. 17, 20)
 εἰάεργος III 56 (cfr. 242, 257,
 357, 382, 420, 440, 474;
 IV 239, 281, 307, 333, 464,
 472, 492, 500)
 ἐκατηβελέτης III 157
 ἐκατηβόλος III 134 (cfr. 140,
 215, 222, 229, 239, 277;
 IV 234; IX 6)
 ἑκατος III 1 (cfr. 63, 90, 275,
 276; IX 1; XXIV 1)
 ἐκγεγάονται V 197
 ἐκηβόλος III 45 (cfr. 177; IV
 18, 218, 236, 417, 509, 522;
 V 151; XXV 2)
 ἐκθρόσκω III 119 (cfr. II
 430; VII 9)
 ἑλικες V 87 (cfr. 163)
 ἐλικοβλέφαρος VI 19
 ἑλικωψ VI 19 (cfr. XXXIII 1)
 ἐνδέξιος IV 54
 ἐνδιάομαι XXXII 6
 ἔνεκα V 199
 ἐξάρχω XXVII 18
 ἐπάρχομαι III 125
 ἐπενήνοθεν V 62
 ἐπηλυσίη II 228
 ἐπιγναμπτός V 87
 ἐπικραίνω IV 531
 ἐπιμαίομαι IV 383 (cfr. 108)
 ἐρεεῖνω IV 533 (cfr. II 416;
 IV 487, 564)
 ἐριούνιος IV 3 (cfr. II 407;
 IV 28, 145, 551; XVIII 3;
 XIX 28, 40)
 ἐρυσμός II 230
 ἔσπεσθε XXIX 12
 εὐδελελος III 438
 εὐκτίμενος X 4 (cfr. III 36,
 102; V 292)
 εὐρύοπα II 3 (cfr. 334, 441,
 460; III 339; IV 540;
 XXIII 2, 4)
 εὐσσελμος VII 6
 εὐχομαι III 362; IV 378 (cfr.
 III 238, 370, 470, 480, 492,
 495, 510; XXXIII 9)
 ἥβητής IV 56
 ἥϊος III 120
 ἡλσασκάζω III 142
 ἡλίβατος V 267 (cfr. IV 404;
 XIX 10)
 θελκτῆρ XVI 4
 θέμις III 541 (cfr. 394)
 θρεπτήρια II 168 (cfr. 223)
 λοχέαιρα XXVII 2 (cfr. II
 424; III 15, 159, 199; IX
 2, 6)
 ἰφθίμος IV 94 (cfr. III 7; IV
 302, 394, 402)
 κάλός V 29 (cfr. 261)
 κάλυκες V 87 (cfr. II 427;
 V 163)
 κασίγνητος II 80 (cfr. 284; III
 320; IV 539, 552; V 40,
 135; VII 31; IX 1; XII 3;
 XXVII 13)
 κατενήνοθεν II 279
 κατόπτης IV 372
 κίδναμαι IV 232 (cfr. σκίδνα-
 μαι II 278)
 κιθαριστής XXV 3
 κλυτόμητις XX 1
 κνώδαλον IV 188

κοῖλος III 405 (cfr. II 177;
III 284)

κραίνω IV 427, 559

κυάνεος XXII 6 (cfr. I 13;
II 42, 183; IV 194; VII 5,
15)

κυανοχαίτης XXII 6 (cfr. II
347)

λάβρα II 240

λάβος XI 4 (cfr. II 296; V
106)

λησίμβροτος IV 339

μάρτυς IV 372

μείλιχος X 2

μέλος XIX 16

μέροπες XXXI 18 (cfr. II 310)

μέταζε IV 159

μητίετα V 202 (cfr. I 16; III
205; IV 469, 506; XXVIII
4, 16)

μητις XX 1 (cfr. II 414; IV
348; V 249)

μνάομαι III 209

μοῖρα III 238 (cfr. II 446,
464; IV 128; V 269)

ναίω III 298 (cfr. IV 6; V
189, 227; XV 8; XXIX 9)

νέκταρ V 206 (cfr. II 49; III
10, 124; IV 248)

νέω II 395

νήδυμος V 171 (cfr. XIX 16)

νομός III 20 (cfr. IV 198,
492; V 78, 169)

νόστος III 472

νύμφη, νύμφαι V 256-272, 269;
XXVI 3 (cfr. IV 4, 7,
60, 229, 244, 250; V 97,
98, 119, 284; XVIII 7;
XIX 3, 19, 34; XXVI 3,
10)

νύς V 136

νωμάω II 373

ξουθός XXXIII 13

οἶνοψ VII 7 (cfr. III 391)

ὀλίγος IV 259 (cfr. 240, 245,
456)

ὄπλα III 457 (cfr. VII 27,
33)

ὄργια II 273 (cfr. 476)

ὀρείχαλκος VI 9

ὄρκος III 83, 86, 89; IV 274,
383 (cfr. II 259; III 79;
IV 518, 536; V 26)

ὄρμος III 103 (cfr. V 88, 163;
VI 11)

ὀσίη, ὀσιος IV 130 (cfr. II 211;
III 237; IV 173, 470)

παιπαλόεις III 39 (cfr. 141,
172)

παρειαί XXXI 11 (cfr. V 174)

περάω IV 133 (cfr. II 132; IV
43, 271)

περικτίονες III 274

πίσεα XIX 2 (cfr. V 99)

πιστός IV 528

πολυπείρων II 296

πορφύρεος XXVIII 12 (cfr.
IV 217; VII 6)

προφύλαχθε III 538

πτερόεντα II 112 (cfr. 247,
320; III 50, 111, 451; IV
435; V 184)

ρά III 190

σατίνη V 13

σέλμα VII 47

συλλαλιή IV 325

σύμβολον IV 30, 527

τεκεῖσθαι V 127

τηλύγετος II 164 (cfr. 283)

τιθήνη XIX 38 (cfr. II 227,
291)

τιμάχος V 31 (cfr. II 268)

- τλημοσύνη III 191
 τριτογενής XXVIII 4
 τύχη XI 5
 ὕβρις III 541
 ὕλοτόμος II 229
 ὑποτάμων II 228
 φιλομειδής V 17 (cfr. 49, 56,
 65, 155)
 χαλάω XXVII 12
 χαλκοκορυστής VIII 2
 χαμαιγενής II 352 (cfr. V 108)
 χρυσάορος, χρυσάωρ II 4 (cfr.
 III 123, 395; XXVII 3)
 χρυσηλάκατος XXVII 1 (cfr.
 V 16, 118)
 χρυσόθρονος V 218 (cfr. III
 305; IV 326; V 226; XII 1)
 χρυσοπλόκαμος III 205

INDICE DEI NOMI

- Acaste II 421
 Ade II 79, 336, 347, 395; IV 572; V 154; Aidoneo II 2, 84, 357, 376
 Admete II 421
 Afrodite II 102; III 195; V 1, 9, 17, 21, 34, 49, 56, 65, 81, 93, 107, 155, 181, 191; VI 1; figlia di Zeus III 195; V 81, 107, 191
 Agamede III 296
 Aidoneo: cfr. Ade
 Aipy III 423
 Alcmena XV 3
 Alfeo I 3; III 423; IV 101, 139, 398
 Aliarto III 243
 Anchise V 53, 77, 81, 91, 108, 126, 144, 166, 170, 192; Dardanide V 177
 Anfritrite III 94
 Antrone II 491
 Apollo III 1, 15, 52, 56, 67, 123, 130, 140, 158, 165, 177, 199, 201, 215, 222, 229, 239, 254, 277, 285, 294, 357, 362, 375, 382, 388, 395, 399, 420, 437, 440, 474, 480, 514, 531; IV 18, 22, 102, 173, 185, 215, 227, 234, 236, 281, 293, 297, 327, 333, 365, 413, 420, 425, 496, 500, 523, 574; V 24, 151; VII 19; IX 2, 5; XXIV 1; XXV 1, 2; XXVII 3, 14; figlio di Leto IV 158, 176, 189, 253, 261, 314, 403, 416, 500, 508, 513, 524; figlio di Zeus III 437, 480, 514, 531; IV 215, 227, 468, 490; figlio di Zeus e di Leto III 545; IV 243, 321; Peana III 272; cfr. Asclepio, Febo
 Arcadia IV 2; XVIII 2; XIX 30
 Arene III 422
 Ares III 200; V 10; VIII 1; XI 2
 Ἀργειφόντης (uccisore di Argo): cfr. Ermes
 Argyphea III 422
 Armonia III 195
 Artemide II 424; III 15, 158, 165, 199; V 16, 93, 118; IX 1; XXVII 1
 Asclepio XVI 1; figlio di Apollo XVI 2
 Atena III 308, 314, 323; V 8, 94; XI 1; XX 2; XXVIII 1, 16; figlia di Zeus V 8; XXVIII 17;

- Pallade II 424; XI 1;
 XXVIII 1, 16
 Atene III 30
 Atlante: cfr. Maia
 Athos III 33
 Aurora II 51; IV 184; V
 218, 223, 226, 230; XXXI
 6 (cfr. II 293; III 436; IV
 326)
 Autocane III 35
 Azantide III 209
- Cadmo: cfr. Semele
 Calcide III 425
 Calipso II 422
 Callicoro II 272
 Callidice II 109, 146
 Calliope XXXI 2
 Calliroe II 419
 Callitoe II 110
 Carpatò III 43
 Castore: cfr. Dioscuri
 Cefiso III 240, 280
 Cèleo II 96, 105, 146, 184,
 294, 475; figlio di Eleusi
 II 105; cfr. Demofonte
 Ceneo III 219
 Ceo: cfr. Leto
 Chimera III 368
 Chio III 38, 172
 Cillene IV 2, 142, 228, 337;
 XVIII 2; Cillenio IV 304,
 318, 387, 408; XVIII 1;
 XIX 31
 Cinto III 17, 26, 141
 Cipro V 58, 292; VI 2; VII
 28; X 1, 5; Cipride V 2
 Citerea V 6, 175, 287; VI
 18; X 1
 Claro III 40; IX 5
 Cleisidice II 109
 Cnido III 43
 Cnosso III 393, 475; minoi-
 ca III 393
 Coò III 42
- Còrico III 39
 Coronide XVI 2
 Creta II 123; III 30, 470;
 Cretesi III 393, 463, 517,
 518, 525
 Crisa III 269, 282, 431, 438,
 445; Crisei III 446
 Criseide II 421
 Crono III 339; V 22, 42; cfr.
 Estia, Zeus
 Crunoi III 425
- Dardanide: cfr. Anchise
 Delfi: cfr. Pito
 Delo III 16, 27, 49, 51, 61,
 90, 115, 135, 146, 157, 181
 Demetra II 1, 4, 54, 75, 192,
 224, 236, 251, 268, 295,
 297, 302, 307, 315, 319,
 321, 374, 384, 439, 442,
 453, 470; XIII 1; Deo II
 47, 211, 492; Δῶς (dono)
 II 122; figlia di Rea II 60,
 75
 Deo: cfr. Demetra
 Demo II 109
 Demofonte II 234, 248; fi-
 glio di Cèleo II 233
 Dime III 425
 Diocle II 474, 477; Dioclo
 II 153
 Dione III 93
 Dioniso I 20; VII 1, 56;
 XIX 46; XXVI 1, 11; fi-
 glio di Semele VII 1, 59;
 figlio di Zeus e di Semele
 XXVI 2
 Dioscuri XXXIII 1, 9; Tin-
 daridi XVII 2, 5; XXXIII
 2, 18; Castore XVII 1;
 XXXIII 3; Polluce XVII
 1; XXXIII 3
 Dolico II 155
 Δῶς: cfr. Demetra
 Dotia (pianura) XVI 3

- Dulichio III 429
 Dracano I 1
 Driope XIX 34
- Ebe III 195; XV 8
 Ecate II 25, 52, 59, 438; figlia di Perse II 24
 Efesto III 317; IV 115; XX 1, 5, 8
 Ege III 32, XXII 3
 Egina III 31
 Egitto I 9, VII 28
 Elato: cfr. Ischys
 Elettra II 418
 Eleusi II 97, 318, 356, 490; Eleusini II 266; Eleusi (eroe fondatore): cfr. Celeo
 Elicona XXII 3
 Elide III 426
 Elio II 26, 62, 64; III 371, 374, 411, 413; IV 68, 381; XXXI 1, 7; figlio di Iperione II 26, 74; XXVIII 13
 Enea V 198
 Eniani III 217
 Eolide: cfr. Macar
 Epei III 426
 Era I 7; III 95, 99, 105, 305, 307, 309, 332, 348, 353; IV 8; V 40; XII 1; XVIII 8
 Eracle XV 1; figlio di Zeus XV 1, 9
 Erebo II 335, 349, 409
 Eretteo III 211
 Ergino III 297
 Ermes II 340, 407; IV 1, 25, 46, 69, 96, 111, 127, 130, 145, 150, 162, 239, 253, 260, 298, 300, 304, 314, 316, 327, 366, 392, 395, 401, 404, 413, 463, 497, 507, 513, 571; V 148; XVIII 1, 13; XIX 28, 36, 40; XXIX 13; figlio di Maia IV 73, 89, 408, 424, 430, 439, 498, 514, 521, 567, 574; figlio di Zeus IV 28, 101, 145, 183, 214, 230, 432, 455; figlio di Zeus e di Maia IV 1, 235, 301, 446, 550-551, 579; XVIII 10; XXIX 7; uccisore di Argo II 335, 346, 377; III 200; IV 73, 84, 294, 387, 414; V 117, 121, 129, 213, 262; XVIII 1; XXIX 7; cfr. Pan
- Esagea III 40
 Estia V 22; XXIV 1; XXIX 1, 6, 11; figlia di Crono XXIX 13
 Eubea III 31, 219
 Eumolpo II 154, 475
 Eurifaessa XXXI 2, 4
 Euripo III 222
 Euristeo XV 5
 Europa III 251, 291
- Faino II 418
 Febo III 20, 52, 87, 127, 130, 134, 146, 201, 254, 257, 285, 294, 362, 375, 388, 395, 399, 447; IV 102, 293, 330, 365, 420, 425, 496; XXI 1; XXVII 14; cfr. Apollo
- Fenicia I 9
 Flegias XVI 3; Flegii III 278
 Focca III 35
 Forbante, figlio di Triope III 211
 Frigia V 112; Frigi V 137
- Galaxaura II 423
 Ganimede V 202
 Gea II 9; XXX 1; cfr. Iperione; preghiera alla Terra III 334
 Grazie III 194; V 61, 95; XXVII 15

- Iache II 419
 Iambe II 195, 202
 Ianeira II 421
 Iante II 418
 Icaro I 1
 Icne: cfr. Temi
 Ida III 34; V 54, 68
 Ilio: cfr. Troia
 Ilitia III 97, 103, 110, 115
 Imbro III 36
 Inopo III 18
 Iolco III 218
 Ioni III 147, 152
 Iperborei VII 29
 Iperione III 369; XXXI 4;
 figlio di Urano e di Gea
 XXXI 3; cfr. Elio
 Iresie III 32
 Iride II 314; III 102, 107
 Ischys, figlio di Elato III 210
 Itaca III 428

 Laconia III 410
 Lecto III 217
 Leda XVII 3; XXXIII 2
 Lelanto III 220
 Lemno III 36
 Lesbo III 37
 Leto III 5, 12, 14, 25, 45,
 49, 62, 66, 83, 91, 101, 125,
 136, 158, 178, 182, 205;
 V 93; XXVII 19, 21; fi-
 glia di Ceo III 62; cfr.
 Apollo
 Leucippe II 418
 Leucippo III 212
 Licia III 179
 Lilaia III 241

 Madre degli dei XIV 1
 Maia IV 3, 19, 57, 183;
 XVIII 3; figlia di Atlante
 XVIII 4; cfr. Ermes
 Macar eolide III 37
 Maleia III 409

 Meles IX 3
 Melite II 419
 Melobosi II 420
 Meonia III 179
 Meropi III 42
 Metanira II 161, 206, 212,
 234, 243, 255
 Micala III 41
 Micalleso III 224
 Mileto III 42, 180
 Mimante III 39
 minoico: cfr. Cnosso
 Mnemosine IV 429
 Musa III 518; IV 1; V 1;
 XIV 2; XVII 1; XIX 1;
 XX 1; XXXI 1; figlia di
 Zeus XIV 2; XXXI 1;
 Muse III 189; IV 430,
 450; IX 1; XXV 1, 2, 4;
 XXVII 15; XXXII 1, 20;
 XXXIII 1; figlie di Zeus
 XXV 6

 Nasso I 2; III 44
 Nereo III 318
 Nisa I 8; II 17; XXVI 5

 Ocalea III 242
 Oceano II 5; IV 68, 185; V
 227; XXXI 16; XXXII 7
 Okyroe II 420
 Olimpo I 15; II 92, 135, 312,
 331, 341, 449, 484; III 98,
 109, 112, 186, 216, 498,
 512; IV 322, 325, 445, 505;
 VII 21; VIII 3; XII 4; XV
 7; XIX 27; XXVIII 9;
 Muse dell'Olimpo IV 450;
 Zeus Olimpio XVII 2
 Onchesto III 230; IV 88,
 186, 190
 Ore III 194; VI 5, 12
 Ortigia III 16
 Otreo V 111, 146

Pafo V 59
 Pallade: cfr. Atena
 Pallante: cfr. Selene
 Pan XIX 5, 47; figlio di Er-
 mes XIX 1
 Pandia XXXII 15
 Parnaso III 269, 282, 396,
 521; IV 555
 Paro II 491; III 44
 Partenio (pozzo) II 99
 Peana: cfr. Apollo
 Pelio III 33
 Peloponneso III 250, 290,
 419, 430, 432
 Peneo XXI 3
 Pepareto III 32
 Perrebi III 218
 Perse: cfr. Ecate
 Persefone II 56, 337, 348,
 359, 360, 370, 387, 405,
 493; XIII 2; figlia (ἡ κόρη)
 di Demetra II 439
 Pheai III 427
 Pieria III 216; IV 70, 85, 191
 Pilo III 398, 424, 470; IV
 216, 342, 355, 398; stirpe
 pilia III 398, 424
 Pito III 183, 370, 390, 517;
 IV 178; XXIV 2; Apollo
 Pizio III 373; Delfi XXVII
 14; delfico III 496
 Pluto II 489
 Plutò II 422
 Polisseno II 154, 477
 Polluce: cfr. Dioscuri
 Posidone III 230; V 24; VII
 20; XXII 1, 6

 Rario II 450
 Rea II 442, 459; III 93; V 43;
 XII 1; cfr. Demetra
 Renea III 44
 Rodeia II 419
 Rodope II 422

Salamina X 4
 Same III 429
 Samo III 41
 Samotracia III 34
 Sciro III 35
 Selene IV 99, 141; XXXI 6;
 XXXII 8, 17; figlia di Pal-
 lante IV 100
 Sèmele I 4, 21; VII 57; figlia
 di Cadmo VII 57; Thyone
 I 21; cfr. Dioniso
 Sileni V 262
 Smirne IX 4
 Stige II 259, 423; III 85; IV
 519

 Taigeto XVII 3; XXXIII 4
 Tartaro III 336; IV 256, 374
 Tebe I 5; III 225, 226, 228;
 XV 2
 Telfusa III 244, 246, 256,
 276, 377, 379, 387; Apollo
 Telfusio III 386
 Temi III 94, 124; V 94; VIII
 4; XXIII 2; di Icne III 94
 Tenaro III 412
 Teti III 319
 Teumesso III 224
 Thyone: cfr. Semele
 Tifone III 306, 352; Tifoeo
 III 367
 Tindaridi: cfr. Dioscuri
 Tirreni VII 8
 Titani III 335
 Titone V 218
 Torico II 126
 Trio III 423
 Triope III 213; cfr. Forbante
 Trittolemo II 153, 474, 477
 Trofonio III 296
 Troia V 66; Troiani V 103,
 114, 196; Illo V 280
 Troo V 207
 Tyche II 420

Urania II 423

Urano XXX 17; cfr. Iperione; preghiera al Cielo III 334

Vittoria VIII 4

Zacinto III 429

Zefiro III 283, 433; VI 3

Zeus (Ζεύς) I 4, 16; II 3, 9, 30, 78, 313, 321, 323, 334, 348, 358, 364, 441, 448, 460, 485; III 2, 5, 95, 132, 136, 187, 205, 279, 301, 307, 312, 338, 339, 344, 427, 433; IV 4, 10, 57, 323, 328, 329, 366, 389, 396, 397, 468, 472, 504, 506, 526, 532, 535, 540; V

23, 27, 29, 43, 45, 202, 204, 210, 222, 288; VII 19, 57; XII 5; XVIII 4; XXIV 5; XXVII 21; XXVIII 4, 7, 16; XXXII 2; (Ζῆν) II 316; IV 312, 516, 538; V 36, 131, 187, 213, 215; XII 3; XVII 2; XIX 44; XXIII 1; XXV 1, 4; XXVI 2; Cronide, figlio di Crono I 13; II 18, 21, 27, 32, 91, 316, 396, 408, 414, 468; III 308; IV 6, 57, 214, 230, 312, 323, 366, 395, 575; V 220; XV 3; XVII 4; XVIII 6; XXIII 4; XXXII 2, 14; XXXIII 5; cfr. Afrodite, Apollo, Atena, Eracle, Ermes, Musa

INDICE GENERALE

- vii Introduzione generale
LXXI Bibliografia generale

TESTO E TRADUZIONE

- 5 Inno I. A Dioniso
23 Inno II. A Demetra
79 Inno III. Ad Apollo
153 Inno IV. A Ermes
227 Inno V. Ad Afrodite
279 Inno VI. Ad Afrodite
287 Inno VII. A Dioniso
297 Inno VIII. Ad Ares
303 Inno IX. Ad Artemide
307 Inno X. Ad Afrodite
311 Inno XI. Ad Atena
317 Inno XII. A Era
323 Inno XIII. A Demetra
327 Inno XIV. Alla Madre degli dei
335 Inno XV. A Eracle dal cuore di leone
343 Inno XVI. Ad Asclepio
349 Inno XVII. Ai Dioscuri
357 Inno XVIII. A Ermes
361 Inno XIX. A Pan
373 Inno XX. A Efesto
379 Inno XXI. Ad Apollo

- 383 Inno XXII. A Posidone
 389 Inno XXIII. A Zeus
 395 Inno XXIV. A Estia
 401 Inno XXV. Alle Muse e ad Apollo
 407 Inno XXVI. A Dioniso
 411 Inno XXVII. Ad Artemide
 419 Inno XXVIII. Ad Atena
 425 Inno XXIX. A Estia
 431 Inno XXX. A Gea, madre di tutti i viventi
 439 Inno XXXI. A Elio
 447 Inno XXXII. A Selene
 453 Inno XXXIII. Ai Dioscuri

COMMENTO

- 463 *Inno I. A Dioniso*
 466 *Inno II. A Demetra*
 485 *Inno III. Ad Apollo*
 516 *Inno IV. A Hermes*
 544 *Inno V. Ad Afrodite*
 560 *Inno VI. Ad Afrodite*
 561 *Inno VII. A Dioniso*
 565 *Inno VIII. Ad Ares*
 567 *Inno IX. Ad Artemide*
 567 *Inno X. Ad Afrodite*
 568 *Inno XI. Ad Atena*
 569 *Inno XII. A Era*
 569 *Inno XIII. A Demetra*
 570 *Inno XIV. Alla Madre degli dei*
 570 *Inno XV. A Eracle dal cuore di leone*
 571 *Inno XVI. Ad Asclepio*
 572 *Inno XVII. Ai Dioscuri*
 573 *Inno XVIII. A Hermes*
 573 *Inno XIX. A Pan*
 577 *Inno XX. A Efesto*
 578 *Inno XXI. Ad Apollo*
 578 *Inno XXII. A Posidone*

- 579 *Inno XXIII. A Zeus*
 579 *Inno XXIV. A Estia*
 580 *Inno XXV. Alle Muse e ad Apollo*
 581 *Inno XXVI. A Dioniso*
 581 *Inno XXVII. Ad Artemide*
 583 *Inno XXVIII. Ad Atena*
 584 *Inno XXIX. A Estia*
 585 *Inno XXX. A Gea, madre di tutti i viventi*
 586 *Inno XXXI. A Elio*
 588 *Inno XXXII. A Selene*
 589 *Inno XXXIII. Ai Dioscuri*

APPENDICE

- 593 Nota al testo
 633 Indice delle parole greche discusse nel Commento
 637 Indice dei nomi

*Questo volume è stato impresso
nel mese di marzo dell'anno 1975
nelle Officine Grafiche di Verona
della Arnoldo Mondadori Editore*

Stampato in Italia - Printed in Italy

« Scrittori greci e latini »

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono stati scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Saranno pubblicati da quattro a sei volumi ogni anno.

PROGRAMMA INIZIALE DELLA COLLANA

(l'asterisco indica i volumi già pubblicati)

Omero, *Odissea*

libri I-IV, a cura di Stephanie West;

libri V-VIII, a cura di J. B. Hainsworth;

libri IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

libri XIII-XVI, a cura di A. Hoekstra;

libri XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

libri XXI-XXIV, a cura di Manuel Fernández-Galiano.

Traduzione di G. A. Privitera. 3 volumi.

**Inni omerici*

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *Frammenti e testimonianze*

a cura di Carlo Diano.

Pindaro, *Olimpiche e Pitiche*

a cura di Bruno Gentili.

Pindaro, *Nemee, Istmiche e frammenti*

a cura di G. A. Privitera.

Bacchilide, *Epinici, ditirambi e frammenti*

a cura di Bruno Gentili.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le storie*

libri I-IV, a cura di Janos Harmatta, traduzione di Pietro Janni;

libri V-VII, a cura di Giuseppe Nenci;

libri VIII-IX, a cura di Agostino Masaracchia.

4 volumi.

L'India vista dai greci e dai romani

testi di Erodoto, Ctesia, Megastene, Strabone, Plinio, Arriano...

a cura di Pietro Janni.

*Aristotele, *Dell'arte poetica*

a cura di Carlo Gallavotti.

Plauto, *Teatro*

sotto la direzione di Marino Barchiesi. Testo critico, commento e traduzione a cura di Marino Barchiesi, Maurizio Bettini e Gioacchino Chiarini. 6 volumi.

Catullo, *Le poesie*

a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*

a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali. 2 volumi.

Livio, *Gli annali*

libri I-X, a cura di Santo Mazzarino; libri XXXVI-XL, a cura di Emilio Gabba; traduzione di Carlo Carena. 6 volumi. Tutta l'opera di Livio verrà completata a cura di altri studiosi.

Filone, *La creazione del mondo, Le allegorie delle Leggi*

a cura di Eugenio Corsini.

Petronio, *Il Satiricon*

a cura di Marino Barchiesi.

*Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci. Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich. 2 volumi.

Apuleio, *Le metamorfosi*

libro XI, a cura di Reinhold Merkelbach.

Eusebio, *Vita di Costantino, Triakontaeterikos*

a cura di Johannes Straub.

Orosio, *Le storie contro i pagani*

a cura di Adolf Lippold, traduzione di Aldo Bartalucci e Gioachino Chiarini. Con un'appendice linguistica di Aldo Bartalucci.
2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo

sotto la direzione di Christine Mohrmann:

*volume I, *Vita di Antonio*

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G. J. M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

*volume II, *Palladio, La Storia Lausiaca*

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G. J. M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

volume III, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

volume IV, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A. A. R. Bastiaensen e Jan W. Smit, traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini.

Seguiranno altri volumi.

Liutprando, *Le opere*

a cura di Girolamo Arnaldi.

Psello, *Cronografia*

a cura di Salvatore Impellizzeri. 2 volumi.

La caduta di Costantinopoli

testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

